Ιανουάριος – Απρίλιος 1993

ΚΑΘ' ΟΔΟΝ

περιοδική έκδοση του Θεολογικού Συνδέσμου



συμμετέχουν
Π. Βασιλειάδης
I. Bria
Π. Γιατζάκης
Δ. Δόικος
Δ. Δρίτσας
Ν. Ζαχαρόπουλος
Ι. Καραβιδόπουλος
Β. Κοντοβάς
G. Condothra
Γ. Μαντζαρίδης
Ι. Μανωλεδάκης
Γ. Μαρτζέλος
Ν. Ματσούκας
J. Nicole
O. Ortega
Ι. Πέτρου
Α. Σακελλίων
Σ. Σακελλίων
Β. Σταθοκώστα
Ι. Ταρνανίδης

ΕΥΑΓΓΕΛΙΟ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ

τεύχος 4

παρατηρητής

ΚΑΘ' ΟΔΟΝ

Τετραμηνιαία έκδοση του «Θεολογικού Συνδέσμου»
Εκδίδεται από τη Συντονιστική Επιτροπή του «Θεολογικού Συνδέσμου»
Υπεύθυνος έκδοσης: Ο πρόεδρος *Νίκος Ζαχαρόπουλος*, καθηγητής στο Τμήμα Θεολογίας του Παν/μίου Θεσ/νίκης
Υπεύθυνοι τεύχους: *Γ. Μαρτζέλος*, αν. καθηγ. στο Τμήμα Θεολογίας Α.Π.Θ.
Ι. Πέτρου, αν. καθηγ. στο Τμήμα Θεολογίας Α.Π.Θ.
Υπεύθυνος εικονογράφησης: *Θ. Νευροκοπλής*, Θεολόγος καθηγητής Δευτεροβάθμιας Εκπαίδευσης

Ετήσια συνδρομή: εσωτερικού	Δρχ.	2.500
εξωτερικού	$	30
Τιμή τεύχους	Δρχ.	~~1000~~ 1100

Οι συνδρομές αποστέλλονται με επιταγή στον κ. Μιλτιάδη Κωνσταντίνου
στη διεύθυνση: Τ.Θ. 1659 540 06 ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ -17

ΟΔΗΓΙΕΣ ΓΙΑ ΤΟΥΣ ΣΥΝΕΡΓΑΤΕΣ

- Κείμενα. Να είναι από κάθε άποψη επεξεργασμένα και έτοιμα για το τυπογραφείο, κατά προτίμηση δακτυλογραφημένα· αν χειρόγραφα, τότε ευανάγνωστα.
- Υποσημειώσεις στο τέλος του κειμένου σε συνεχή αρίθμηση.
- Ο τίτλος του άρθρου και το όνομα του συγγραφέα να γράφονται όπως καθιερώθηκε στο περιοδικό.
- Ειδικότητα των συνεργατών, επάγγελμά τους, τίτλοι, χώρος εργασίας, διεύθυνση και τηλέφωνο να επισυνάπτονται σε ξεχωριστό σημείωμα.
- Μονοτονικό. Εξαίρεση αποτελούν οι παραθέσεις από κείμενα της αρχαίας και της χριστιανικής γραμματείας.
- Χειρόγραφα δεν επιστρέφονται.
- *Οι συγγραφείς έχουν ακέραιη την ευθύνη για τις απόψεις τους.*
- Η συντακτική επιτροπή έχει την ευθύνη για τη δημοσίευση των άρθρων· για οποιαδήποτε τεχνικά ζητήματα επικοινωνεί με τους συγγραφείς.
- Ο κάθε συγγραφέας δικαιούται είκοσι (25) ανάτυπα

Εκδόσεις «Παρατηρητής»

Αλ. Σταύρου 15, τηλ. 927685, 938427, fax 935922, telex 410749, Θεσσαλονίκη Τ.Κ.546 44
Κεντρική Διάθεση Αθήνα: «Παρατηρητής», Διδότου 39, τηλ. 3600658, 3608527
Θεσσαλονίκη: «Παρατηρητής», Γρηγορίου Ε΄ 30, τηλ. 310506

ISSN 1105-6975

ΚΑΘ' ΟΔΟΝ

ΕΤΟΣ Β΄ ΙΑΝΟΥΑΡΙΟΣ - ΑΠΡΙΛΙΟΣ 1993 Τεύχος 4

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Η μετά την Καμπέρρα περίοδος στην Οικουμενική Κίνηση

Προβληματισμοί και δραστηριότητες του τμήματος Θεολογίας του Α.Π.Θ.

Αναμφίβολα ένα από τα εξέχοντα γεγονότα του τέλους του αιώνα μας υπήρξε και η Ζ΄ Γενική Συνέλευση του Παγκοσμίου Συμβουλίου των Εκκλησιών που έλαβε χώρα στην Καμπέρρα της Αυστραλίας από 7-20 Φεβρουαρίου 1991.

Οι καθηγητές του Τμήματος Θεολογίας του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης με ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρακολουθούσαν τη σχετική προπαρασκευή και ανέμεναν εναγωνίως να πληροφορηθούν τα αποτελέσματα της μεγάλης και αξιόλογης αυτής Συνέλευσης.

Ευθύς μετά το πέρας των εργασιών είχαν την ευκαιρία να ενημερωθούν για τα διατρέξαντα σ' αυτήν από τον καθηγητή του Τμήματος κ. Βασ. Γιούλτση, που έλαβε μέρος στη Συνέλευση ως εντεταλμένος αντιπρόσωπος Εκκλησίας μέλους του Π.Σ.Ε.. Ο κ. Γιούλτσης περιέγραψε λεπτομερώς τα διαμειφθέντα κατά τη διάρκεια της Συνελεύσεως, αλλά υπογράμμισε σκέψεις και συζητήσεις και εκτός αυτής. Επικέντρωσε την προσπάθειά του, ενημέρωσης των καθηγητών του Τμήματος, στα κύρια ζητήματα που προέκυψαν από τις εισηγήσεις και συζητήσεις και ειδικότερα εκείνο της σχέσης Ευαγγελίου και Πολιτισμού, Εκκλησίας και Πολιτισμού. Το τελευταίο αυτό αν δε διευκρινισθεί υπάρχει σοβαρός κίνδυνος, λέχθηκε, να αποβεί «πηγή παρεξηγήσεων και διενέξεων μέσα στο Π.Σ.Ε.», πράγμα που έγινε εκ προοιμίου σαφές σ' αυτή τη Γενική Συνέλευση της Καμπέρρα.

Αποτέλεσμα αυτών των φόβων υπήρξαν κι οι ιδιαίτερες συναντήσεις των Ορθοδόξων αντιπροσώπων της Συνέλευσης και των Αρχαίων Ανατολικών Εκκλησιών που οδήγησαν στη σύνταξη του κειμένου με τίτλο «Σκέψεις των Ορθοδόξων συνέδρων», που κατατέθηκε την τελευταία μέρα της Συνέλευσης στο Προεδρείο, και με το οποίο «καυτηριάζονταν ορισμένες πτυχές» των εκεί συζητήσεων και απόψεων που εκφράστηκαν από διάφορες «φιλελευθερίζουσες» πλευρές και έδιναν την εντύπωση επικράτησης σ' ορισμένους τάσεων «εκλαϊκισμού και συγκρητισμού».

Το κείμενο αυτό καθώς και όλα τα άλλα τα σχετικά με την Ζ΄ Γενική Συνέλευση του Π.Σ.Ε., που εκδόθηκαν με την επιμέλεια του κ. Γιώργου Λαιμό-

πουλου, και τα είχαν εγκαίρως στα χέρια τους οι κκ. καθηγητές του Τμήματος Θεολογίας του Α.Π.Θ., έδωσαν τη δυνατότητα απόκτησης σαφούς εικόνας των διαμειφθέντων αλλά και των τυχόν επιπτώσεών τους.

Έτσι με την αρκετά εμπεριστατωμένη αυτή, αλλά και πολύπλευρη άλλη ενημέρωσή τους, οι καθηγητές του Τμήματος Θεολογίας, έχοντας σαφώς στραμμένο το ενδιαφέρον πάντοτε, μέσω της έρευνας και της μελέτης τους, προς την οικουμενική διάσταση που έχει καθετί που ανήκει στην Εκκλησία και ειδικότερα στην Ορθοδοξία και που πρέπει η διάσταση αυτή συνεχώς να προβάλλεται, όπως ακριβώς συμβαίνει και με το Π.Σ.Ε., αποφάσισαν την κρίσιμη αυτή στιγμή για τα συντελούμενα στο Π.Σ.Ε. να δώσουν το παρόν και το σχετικό στίγμα τους.

Η προσπάθεια αυτή, για την οποία θα γίνει λόγος ευθύς αμέσως, είναι ανάγκη ιδιαίτερα να αποτελέσει αντικείμενο προσοχής και αξιολόγησης. Είναι βεβαίως γνωστό ότι, ενώ πραγματοποιείται μέσα στους κόλπους του Π.Σ.Ε. ένας αξιόλογος οικουμενικός διάλογος μέσω των εκπροσώπων κυρίως των ηγετικών στελεχών των Εκκλησιών –και για ένα μεγάλο μέρος των Εκκλησιών, κυρίως των Ορθοδόξων, ερήμην του πληρώματός τους– αυτός δεν έχει προωθηθεί και αρκούντως οργανωθεί –άμεσα και μέσω εκείνων των μονάδων που παράγουν θεολογία– μεταξύ των Ακαδημαϊκών μονάδων. Είναι βεβαίως γνωστό ότι αυτές με περισσότερο έμμεσο ή άμεσο τρόπο λαμβάνουν μέρος στο διάλογο που πραγματοποιείται στο Π.Σ.Ε., όχι όμως οπωσδήποτε και απαραιτήτως σε διάλογο αυτών τούτων των ιδρυμάτων μεταξύ τους που έχουν και την άμεση ευθύνη, όπως είπαμε, της παραγωγής θεολογίας. Ιδιαιτέρως πρέπει να επιστήσουμε την προσοχή στο καθεστώς που ισχύει κυρίως στον Ελλαδικό χώρο, στον οποίο, όπως είναι γνωστό, οι Θεολογικές Σχολές δε λειτουργούν κάτω από τη διοίκηση της ιεραρχίας αλλά μέσα στο γενικό πλαίσιο των εκπαιδευτικών και ερευνητικών προσπαθειών του κράτους, εξυπηρετώντας έτσι τις ανάγκες γενικότερα του τόπου και του όλου πληρώματος της Εκκλησίας.

Μπρος λοιπόν σ' αυτά τα δεδομένα και κάτω από τις ευθύνες τους οι καθηγητές του θεολογικού Τμήματος του Α.Π.Θ., δίνοντας συνέχεια σε κάποιες συνεννοήσεις τους με εκπροσώπους άλλων Ακαδημαϊκών θεολογικών μονάδων του εξωτερικού, εγκαινίασαν διάλογο με θέματα και ζητήματα θεολογίας με βάση και προοπτική την οικουμενική διάστασή τους.

Έτσι, ύστερα από επαφή μικρής ομάδας καθηγητών του Θεολογικού Τμήματος του Α.Π.Θ., που τη συνόδευε και η Γραμματέας της Σχολής, με τους καθηγητές του Οικουμενικού Ινστιτούτου του Bossey, που πραγματοποιήθηκε στην Ελβετία, τέθηκαν οι βάσεις της συνεργασίας και των στόχων της.

Η οργάνωση της συνεργασίας αυτής απαίτησε, όπως κάθε σοβαρή αυτού του είδους συνεργασία, αρκετό χρόνο και όχι λίγο κόπο. Τελικώς από 1-3 Οκτωβρίου 1992 έλαβαν χώρα στο Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο οι εργασίες του 1ου Συμποσίου καθηγητών του Θεολογικού Τμήματος –Οικουμενικού Ινστιτούτου

του Bossey, με συμμετοχή μεταπτυχιακών σπουδαστών και υποψηφίων διδακτόρων της Θεολογικής Σχολής του Α.Π.Θ. Στις εργασίες έλαβε μέρος και ο θεολόγος κ. Γ. Λαιμόπουλος, Γραμματέας της Επιτροπής Ιεραποστολής και Ευαγγελισμού του Π.Σ.Ε. σε θέματα Ορθοδοξίας. Την όλη οργάνωση του Συμποσίου ανέλαβε επιτροπή καθηγητών που απαρτίσθηκε από τους κκ. Π. Βασιλειάδη, Ν. Ζαχαρόπουλο και Ι. Πέτρου, και σχετική Γραμματεία με επικεφαλής τον επ. καθηγητή κ. Μ. Κωνσταντίνου. Η Πρυτανεία του Πανεπιστημίου διέθεσε τους ξενώνες της για τη φιλοξενία των καθηγητών του Bossey, καθώς και την αίθουσα της συγκλήτου για τη διεξαγωγή των εργασιών.

Το θέμα του Συμποσίου ήταν «Κλασική Θεολογία και Θεολογία της συνάφειας. Ο ρόλος της Ορθόδοξης Θεολογίας στη μετα-Καμπέρρα οικουμενική κίνηση».

Το πρόγραμμα περιλάμβανε:

1. Οικουμενική προσευχή, με ευθύνη του κ. Γ. Λαιμόπουλου και του επικ. καθ. κ. Αντ. Αλυγιζάκη στο Ναό της Θεολογικής Σχολής. Κατά γενική ομολογία η καλή οργάνωση της προσευχής αυτής δεν έδωσε αφορμές για τις εύκολες σχετικές παρεξηγήσεις, που εμφανίζονται στον ελληνικό ορθόδοξο χώρο αλλ' αντιθέτως προβλημάτισε ιδιαίτερα θετικά όλους που έλαβαν σ' αυτήν μέρος. Ακόμη έδωσε τη δυνατότητα στους μεταπτυχιακούς κυρίως φοιτητές να αντιληφθούν τις νέες προσπάθειες στον τομέα αυτόν και τις υφιστάμενες τάσεις.

2. Προσφώνηση του Προέδρου της οργανωτικής επιτροπής καθηγητή κ. Ν. Ζαχαρόπουλου, με την οποία έγινε η παρουσίαση των προσκεκλημένων συναδέλφων από το εξωτερικό και τονίσθηκε η σημασία του διομολογιακού διαλόγου. Αυτός, λέχθηκε, ενώ παλαιότερα αποτελούσε σημείο αντίθεσης κι αντιπαράθεσης, σήμερα οδηγεί στην καλύτερη γνωριμία, τη σύσφιξη αδελφικών σχέσεων και στον παραμερισμό όλων των εμποδίων που συσσώρευσε ο χρόνος και η ιστορία, καθώς και ο θρησκευτικός φορμαλισμός που κράτησαν για μακρό χρονικό διάστημα τις χριστιανικές εκκλησίες στην περιοχή της αφροσύνης, του εγωισμού και του πολυσήμαντου εθνικισμού. Τέλος, επισημάνθηκε η ανάγκη το ζήτημα που προέκυψε στην Καμπέρρα να συζητηθεί εκτενώς και σε βάθος, μια που στην πράξη μένει ανοιχτό στις χώρες εκείνες που υφίστανται πολιτισμοί που δεν αποτελούν γέννημα και θρέμμα του Χριστιανισμού.

3. Χαιρετισμούς-Προσφωνήσεις από μέρους του Προέδρου του Τμήματος Θεολογίας κ. Ι. Γαλάνη, του Διευθυντή του Οικουμενικού Ινστιτούτου κ. Jacques Nicole, του κοσμήτορα της Θεολογικής Σχολής κ. Αντ. Παπαδόπουλου και του Πρύτανη του Α.Π.Θ. κ. Αντ. Τρακατέλλη, που κήρυξε και την έναρξη των εργασιών του Συμποσίου.

4. Οχτώ σύντομες εισηγήσεις από μέρους των καθηγητών: κ. Π. Βασιλειάδη και θέμα «Εισαγωγική εισήγηση στο θέμα του Συμποσίου».

κ. Γ. Μαντζαρίδη και θέμα «Θεολογία της συνάφειας και ο εμπειρικός

χαρακτήρας της Ορθόδοξης Θεολογίας»

π. George Kondothra και θέμα «Gospel and Culutre». Contextual Theology and the Problem of the other Faiths and Ideologies»

κ. Γ. Μαρτζέλου και θέμα «Θεολογικός ανιμισμός και ορθόδοξη Πνευματολογία».

κ. Jacques Nicole και θέμα «Teaching Theology in a World Context».

κ. Ι. Πέτρου και θέμα «Θεολογία και ανανέωση της ανθρώπινης κοινωνίας. Ορθόδοξη προσέγγιση»

κ. Ofelia Ortega και θέμα «The Community of Men and Women. Contextual Theology and the Challenge of the Feminist Theology»

και ο κ. Ι. Καραβιδόπουλος και θέμα «Η Ορθόδοξη ερμηνεία της Αγ. Γραφής: Κλασική ή Contextual;»

Μετά από κάθε εισήγηση επακολούθησε άκρως ενδιαφέρουσα συζήτηση.

5. Συμπεράσματα–Προτάσεις–Προοπτικές με τη συμμετοχή όλων των συνέδρων.

Σύμφωνα με όσα τελικώς λέχθηκαν από τον πρόεδρο της οργανωτικής επιτροπής καθηγητή κ. Ν. Ζαχαρόπουλο η όλη προσπάθεια στέφθηκε από πλήρη επιτυχία που έδωσε ευλογημένες στιγμές ειλικρινούς, καλόπιστου διαλόγου και συναδέλφωσης κάτω από το λόγο του Πανάγαθου Θεού.

Για την ανάγκη ενός τέτοιου διαλόγου μίλησε ο καθηγητής Βασιλειάδης, γνήσιου και ανοιχτού, ζήτησης μέσα απ' αυτόν της αλήθειας, ύστερα μάλιστα από την κατά κανόνα μάταιη πορεία μας σε πολλές σχετικές στράτες.

Δόθηκε η αίσθηση ότι ένας καινούργιος άνεμος φάνηκε να πνέει, από το χώρο αυτόν, καταλλαγής, ταπείνωσης και αυτοκριτικής με όσα ο κ. Μαντζαρίδης ανέφερε.

Η δυνατότητα γεφύρωσης με την Ορθοδοξία πολλών σημερινών ζητήσεων, που δείχνουν ότι οδηγούν σε μετεωρισμούς και αδιέξοδο, ήταν το κεντρικό σημείο των θεολογικών σκέψεων, που συνοδεύτηκαν με δαψιλή πατερική γνώση, του καθηγητή Μαρτζέλου.

Οι έντονοι προβληματισμοί για μια εκπαίδευση και ιεραποστολή που θα φέρνει πραγματικά τον έναν κοντά στον άλλον και όλους με τη ζωοποιό δύναμη του Πανάγιου Πνεύματος, με ένα έργο θετικό και ανταποκρινόμενο στις απαιτήσεις τού σήμερα και τις προοπτικές τού αύριο, αποτέλεσαν την κύρια γραμμή της σκέψης του Διευθυντή του Οικουμενικού Ινστιτούτου Nicole.

Η ανάγκη επίδειξης ανοχής αλλά και σεβασμού απέναντι σε κάθε πολιτισμό που προσπαθεί να ενταχθεί στο ζωοποιό και δημιουργικό Λόγο του Θεού και να αφήσει μέσα από την ιδιαιτερότητά του να φανούν οι καρποί του Αγίου Πνεύματος, που συνέχει τα πάντα και παρέχει τις ευκαιρίες για μια πολυφωνική παρουσία της χριστιανικής ομολογίας, που μπορεί να οδηγήσει, αναμφίβολα,

στο δρόμο μιας παγκόσμιας σύγκλισης και επίτευξη κάποιας ορατής ενότητας, αποτέλεσαν τις κύριες σκέψεις του καθηγητή π. Kondothra. Η εμμονή στα ιδεώδη του γνήσιου ασκητισμού, της προσωποκεντρικής αντιμετώπισης του ανθρώπου και τον κοινοβιακό βίο, στοιχεία που επισυνάπτουν την κάθε προσπάθειά μας στην αρχή των «συναφειών» και που τελικά κατά τη θεολογική τους αντιμετώπιση μας δίνουν τα όρια της θεωρίας και της πράξης, ήταν οι κύριες κατευθύνσεις σκέψεων και προβληματισμού του καθηγητή Μαντζαρίδη.

Η κοινωνικο-θεολογική ανάλυση του καθηγητή Πέτρου έδωσε το πλαίσιο της ανάγκης συνάντησης της παραδοσιακής θεολογίας των Πατέρων με τη θεολογία των συναφειών με σκοπό την ανανέωση της ανθρώπινης κοινωνίας.

Το θέμα της κοινωνίας ανδρός και γυναικός, που πρέπει με εμμονή και ζήλο πάντοτε να αντιμετωπίζεται, προκειμένου να δημιουργηθεί η προοπτική μιας ολοκληρωμένης εκκλησιολογίας και να ανοιχθεί ίσως ο δρόμος της κατανόησης της ενότητας του ανθρώπου και της κτίσης, αποτέλεσε τη βασική γραμμή των απόψεων της Υποδιευθύντριας του Οικουμενικού Ινστιτούτου, καθηγήτριας Ortega.

Ο όλος κύκλος των εισηγήσεων έκλεισε με την προσέγγιση από μέρους του καθηγητή Καραβιδόπουλου του θέματος της εκτίμησης και κριτικής του ζητήματος κοινωνίας ανδρός και γυναικός σε συσχετισμό με την ερμηνευτική, έτσι ώστε να φανεί ξεκάθαρα ότι σ' αυτό το θέμα αλλά και σε τόσα άλλα έχουμε, αναμφίβολα, εφαρμογή της contextual θεολογίας, με την έννοια της βίωσης της εμπειρίας της Εκκλησίας.

Με βάση τα διαμειφθέντα στο Συμπόσιο αυτό, έγινε εμφανές ότι το θέμα της «κλασικής θεολογίας – θεολογίας των συναφειών» βρίσκεται ακόμη στο προσκήνιο και είναι ανάγκη να μας απασχολήσει και σοβαρότερα και βαθύτερα να μελετηθεί, μια που κάποιοι αναζητούν τη σχέση αυτή και κάποιοι άλλοι διατείνονται ότι τη βλέπουν και τη γνωρίζουν ή ότι τέλος πάντων θα ήταν δυνατό να έχουν την πρακτική της στη θεολογία και την εκκλησιαστική ζωή, αν αυτό το επέτρεπε η σύγχρονη πράξη της Εκκλησίας τους.

Πάντως ένα είναι βέβαιο ότι στο Συμπόσιο αυτό διατρανώθηκε η θέληση, όχι μόνο γύρω από το βασικό αυτό θέμα αλλά και από άλλα πολλά που προέκυψαν κατά τη συζήτηση, να συνεχισθεί η πορεία στο διάλογο, στον οικουμενικό διάλογο, με όλες τις διαστάσεις που είναι δυνατό αυτός να παίρνει, κι αυτό για να επιτευχθεί μια έντονη παρουσία μας στη ζωή, με απώτερο σκοπό τη δημιουργία δυνατότητας κοινής συμμετοχής όλων των Χριστιανών στο πάθος και τη λαμπροφόρο ανάσταση του Κυρίου, για θεραπεία των πληγών της ανθρωπότητας και ενδυνάμωση της εμμονής μας για ζήτηση μέσα και έξω από μας της αλήθειας, και με διάθεση πάντοτε μετάνοιας, καταλλαγής και ανακαίνισης του εαυτού μας και του κόσμου, με έντονη την κοινωνία μεταξύ μας και με πράξεις δικαιοσύνης, αγάπης, ειρήνης, που θα αποτελέσουν την αδιάσειστη

βάση της καθαρότητας και της ενότητας των Χριστιανών, της ανθρωπότητας και της κτίσης.

Η δημοσίευση των παραπάνω εισηγήσεων καθώς και άλλων σχετικών με το θέμα άρθρων γίνεται προκειμένου ένα ευρύτερο κοινό να έχει τη δυνατότητα προσέγγισης των σύγχρονων προβληματισμών και τάσεων στο χώρο της θεολογικής επιστήμης, με την ελπίδα ότι έτσι θα προκληθεί ένας ευρύτερος διάλογος.

Ν. Γρ. Ζαχαρόπουλος



«Παραβολή του κόκκου σινάπεως» (ξυλογραφία της M. Sigmunda May, 1978)

ΕΥΑΓΓΕΛΙΟ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ

Ορθοδοξία και Θεολογία της Συνάφειας

Ο ρόλος της ορθόδοξης θεολογίας στη μετα-Καμπέρρα οικουμενική κίνηση

Πέτρος Β. Βασιλειάδης

Αν η Ορθοδοξία θέλει να είναι συνεπής στην αποστολή της στον κόσμο, έναν κόσμο γεμάτο διαιρέσεις και σχίσματα, και αν διακηρύσσει ότι αποτελεί την αυθεντική παρακαταθήκη της αποστολικής παραδόσεως και το φορέα που δίνει τη μαρτυρία της πίστεως αυτής της παραδόσεως[1], δεν μπορεί παρά να είναι εξαιρετικά ευαίσθητη στο πρόβλημα της ορατής ενότητας της Εκκλησίας και να συμβάλλει με κάθε μέσο στην υπόθεση της προώθησης της ενότητας τόσο των πάσης φύσεως χριστιανών, όσο και του συνόλου της ανθρωπότητας αλλά και όλης της κτιστής δημιουργίας.

Η συμμετοχή της Ορθόδοξης Εκκλησίας ως πλήρους μέλους στο Παγκόσμιο Συμβούλιο Εκκλησιών –του κατ' εξοχήν φορέα της Οικουμενικής κίνησης, κατά την έκφραση της Α.Θ. Παναγιότητας του Οικουμενικού Πατριάρχη κ. Βαρθολομαίου[2]– σε αντίθεση προς τη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία που δε συμμετέχει παρά ως παρατηρητής, δεν αποτελεί ιστορική ή άλλης φύσεως αναγκαιότητα, αλλά συνέπεια της θεολογίας της, και πιο συγκεκριμένα της ευχαριστιακής εκκλησιολογίας της[3]. Ακόμη και όταν υποστηρίζεται από ορισμένους ότι «η Ορθόδοξη Εκκλησία πιστεύει με πλήρη ταπεινοφροσύνη ότι αυτή είναι η "μία, αγία, καθολική και αποστολική Εκκλησία"»[4], όταν δηλαδή υποστηρίζεται ένα είδος «αυτάρκειας καθολικότητας», στις επίσημες προς τα έξω διατυπώσεις της

1. Πρβλ. το κείμενο-απόφαση της Γ΄ Πανορθοδόξου Προσυνοδικής Διασκέψεως με τίτλο «Ορθόδοξη Εκκλησία και οικουμενική κίνηση», στο Ion Bria-Π. Βασιλειάδη, *Ορθόδοξη χριστιανική μαρτυρία*, 1989, 155-160, σελ. 155.
2. Βλ. τον ενθρονιστήριο λόγο του και τις προγραμματικές δηλώσεις του στην Ενδημούσα Σύνοδο (*Γρηγόριος ο Παλαμάς* 74 [1991] σελ. 877εξ).
3. Η Ορθόδοξη Εκκλησία αποτελεί όχι μόνον πλήρες και ενεργό μέλος αυτού του οργανισμού, αλλά και πρωτοπόρα στην οικουμενική κίνηση. Περισσότερα γι' αυτό το θέμα στο άρθρο του π.Γ. Τσέτση, «The Meaning of the Orthodox Presence», *ER* 40 (1988) 440-445, και τη διδακτορική του διατριβή στο τμήμα Θεολογίας του ΑΠΘ, *Η συμβολή του Οικουμενικού Πατριαρχείου στην Ίδρυση του Παγκοσμίου Συμβουλίου Εκκλησιών*, 1988.
4. Βλ. πχ. (Επισκόπου Διοκλείας Κάλλιστου) Timothy Ware, *The Orthodox Church*, 1972², σελ. 315. Πρβλ. και Α. Οσίπωφ, «Ο οικουμενισμός της Ορθοδοξίας», Σ. Αγουρίδη (εκδ.) *Πρακτικά του Δευτέρου Συνεδρίου Ορθοδόξου Θεολογίας. Αθήναι 12-29 Αυγούστου 1976*, Αθήνα 1980, 521-530, αλλά και τα σχόλια του Γ. Μπεμπή (Σχόλιο Β΄, στο ίδιο, 535-538) ως προς την «αμφίρροπη» θέση του ανωτέρω Ρώσου θεολόγου.

η Ορθόδοξη Εκκλησία ποτέ δε διανοήθηκε να εγκαταλείψει τον οικουμενικό διάλογο· ούτε και σε ιδιαζούσης φύσεως ιστορικές συγκυρίες και καιρούς χαλεπούς, όπως οι σημερινοί, που δοκιμάζεται η αξιοπιστία και η συνέπεια των διαλεγομένων, τόσο σε ό,τι αφορά τους διμερείς, όσο και σε ό,τι αφορά τους πολυμερείς διαλόγους. Στο πρόσφατο *Μήνυμα* των προκαθημένων των Ορθοδόξων Εκκλησιών για μια ακόμη φορά επαναλαμβάνεται ότι:

> «...εκ πνεύματος καταλλαγής κινουμένη η Ορθόδοξος Εκκλησία μετέχει ενεργώς από πολλών ήδη δεκαετιών εις την προσπάθειαν προς αποκατάστασιν της χριστιανικής ενότητος, ήτις και αποτελεί ρητήν και απαράβατον επιταγήν του Κυρίου (Ιω 17, 21). Η συμμετοχή της Ορθοδόξου Εκκλησίας εν τω συνόλω αυτής εις το Π.Σ.Ε. εις τούτο κυρίως και κατεξοχήν αποβλέπει»[5].

Αμέσως όμως μετά τονίζεται:

> «διό και δεν εγκρίνει αύτη οιανδήποτε τυχόν τάσιν προς υποβάθμισιν του πρωταρχικού τούτου στόχου χάριν άλλων διαφερόντων και σκοπιμοτήτων. Δια τον αυτόν λόγον οι Ορθόδοξοι αποδοκιμάζουν εντόνως ωρισμένας προσφάτους εξελίξεις εις τα πλαίσια του οικουμενισμού»[6],

κάτι που αποτελεί μόνιμο πλέον μοτίβο σε όλες τις μείζονος σημασίας συναντήσεις του Π.Σ.Ε., με κίνδυνο να αναβιώσει η παλαιότερη τακτική των ξεχωριστών δηλώσεων των Ορθοδόξων.

Η πρόσφατη Ζ΄ Γενική Συνέλευση του Π.Σ.Ε. στην Καμπέρρα (Φεβρουάριος 1991) έδειξε με τον πιο ανάγλυφο τρόπο τα προβλήματα που αντιμετωπίζει ο οικουμενικός διάλογος, ιδιαίτερα στα πλαίσια του Π.Σ.Ε[7]. Κι αυτό, παρά το γεγονός ότι στην προηγούμενη Στ΄ Γ.Σ. του Π.Σ.Ε. στο Vancouver (1983) υπήρξε έντονος προβληματισμός και ενδιαφέρον για την ανάπτυξη μιας «ζωτικής και συνεπούς θεολογίας» (vital, coherent theology), ικανής να συγκεράσει δημιουργικά την *κλασική* θεολογία με τη θεολογία της *συνάφειας*, τη θεωρητική με την πρακτική, τη συνέχεια (της παράδοσης) με τη σχετικότητα (των άμεσων προβλημάτων).

Στην Καμπέρρα ήρθαν αντιμέτωπες δύο διαφορετικές θεολογίες, δύο διαφορετικές προσεγγίσεις στο κύριο θέμα της Συνέλευσης (το ΄Αγιο Πνεύμα[8]),

5. Από την §5 του Μηνύματος των προκαθημένων των Ορθοδόξων Εκκλησιών (15-3-92), σχολιασμό του οποίου από διάφορες σκοπιές μπορεί κανείς να βρει στο *Καθ' Οδόν* 2 (Μάιος-Αύγουστος 1992).
6. Στο ίδιο, με αναφορά στο συγκεκριμένο κείμενο στην περίπτωση της χειροτονίας των γυναικών.
7. Βλ. ανάμεσα στις τόσες ενδιαφέρουσες εκτιμήσεις το άρθρο του L. Vischer, «Ist das wirklich die "Einheit" die wir suchen?», *ÖR* 41 (1992), σελ. 7-24. Για το ελληνικό αναγνωστικό κοινό άκρως διαφωτιστική είναι η έκδοση του Γ. Λαιμόπουλου, *Η Ζ΄ Γενική Συνέλευση του Π.Σ.Ε.: Καμπέρρα, Φεβρουάριος 1991. Χρονικό-Κείμενα-Αξιολογήσεις*, Κατερίνη 1992· επίσης Γ. Λυμούρη, «Η Ζ΄ Γενική Συνέλευσις του ΠΣΕ. Οι θεολογικοί προβληματισμοί της και η ορθόδοξος παρουσία και μαρτυρία», *Γρηγόριος ο Παλαμάς* 74 (1991) σελ. 345εξ.
8. Είναι τραγικό πως το χάσμα μεταξύ της Παραδοσιακής Ορθοδοξίας και των νεώτερων εκκλησιαστι-

όχι τόσο εξαιτίας των δύο κύριων εκ διαμέτρου αντίθετων εισηγήσεων του συνεδρίου –της «ορθόδοξης», «κλασικής», θεολογικής, «ακαδημαϊκής» θεώρησης του Πατριάρχη Αλεξανδρείας κ. Παρθενίου, και της «οπτικο-ακουστικής», «contextual», μη-παραδοσιακής κ.λπ. παράστασης της νοτιοκορεάτισσας πρεσβυτεριανής καθηγήτριας κ. Chung Hyun-Kyung– όσο κυρίως εξαιτίας των αντιδράσεων που ακολούθησαν, κατά κύριο λόγο εκ μέρους των Ορθοδόξων[9]. Οι τελευταίες έδωσαν την εντύπωση, κάτι που βεβαίως δεν είναι ακριβές, ότι συγκρούστηκαν η **Ορθόδοξη θεολογία** με τη **θεολογία τη συνάφειας** (contextual theology). Στους γνωρίζοντες τα πράγματα η σύγκρουση αφορούσε τη **μεθοδολογία**, και από κακή συγκυρία και μόνο συνδέθηκε με την Ορθοδοξία[10]. Ακόμη και η κοινή δήλωση των Ορθοδόξων Καμπέρρας-Σαμπεζύ[11], παρά τα θετικά αποτελέσματα που είχε για τον επαναπροσδιορισμό των προτεραιοτήτων του Π.Σ.Ε., δεν έθιξε άμεσα το πρόβλημα τη θεολογικής μεθοδολογίας.

Είναι, βέβαια, γνωστό στους οικουμενικούς κύκλους ότι στο χώρο του πολυμερούς διαλόγου δεν μπόρεσε να επιτευχθεί, παρά τις απέλπιδες προσπάθειες, η προώθηση μιας ενιαίας και κοινά αποδεκτής θεολογίας, μιας κοινής γλώσσας επικοινωνίας. Δεν υπάρχει –δεν μπορεί να συμβεί άλλωστε κάτι τέτοιο– μία και ενιαία «οικουμενική θεολογία», αφού η τελευταία δε σχετίζεται τόσο με το περιεχόμενο, όσο με τη μεθοδολογία[12]. Πολύ ορθά και ο π. Ion Bria υποστηρίζει ότι σημαντικό ρόλο στη σύγχρονη οικουμενική αντιπαράθεση διαδραματίζουν οι διαφορές στη *θεολογική μεθοδολογία*. Και προχωράει στην ειλικρινή διαπίστωση πως «το βασικό πλαίσιο στο οποίο πολλά οικουμενικά θέματα συζητού-

κών και θεολογικών τάσεων (contextual theologies), που σημείο αναφοράς έχει συνήθως στη δυναμική του τρίτου κόσμου, διευρύνθηκε κατά τη συζήτηση ενός καθαρά πνευματολογικού θέματος, που με τόση λαχτάρα περίμεναν οι Ορθόδοξοι. Βλ. την Ορθόδοξη συμβολή στο θέμα «Ελθέ Πνεύμα ΄Αγιον, ανακαίνισον πάσαν την κτίσιν. Μία Ορθόδοξη θεώρηση.», Γ. Λαιμόπουλου (επιμ.), *Ελθέ Πνεύμα ΄Αγιον, ανακαίνισον πάσαν την κτίσιν*, 1991, σελ. 188.

9. Βλ. «Σκέψεις των Ορθοδόξων συνέδρων» (από την Καμπέρρα) και «Αι Ορθόδοξοι Εκκλησίαι και το Παγκόσμιον Συμβούλιον Εκκλησιών» (Σαμπεζύ, 12-16 Σεπτεμβρίου 1991), *Η Ζ΄ Γενική Συνέλευση*, σελ. 77εξ και 93εξ αντίστοιχα. Χαρακτηριστικά είναι και τα λόγια του Δρ. Yeow Choo Lak, «After the 7th Assembly What?», *Minsterial Formation* 54 (1991) 2-6, ο οποίος αναλύοντας τις εκτιμήσεις του από την Καμπέρρα τόνισε πως την ομιλία της καθ. Chung «ακολούθησε ξεφωνητό καταδίωξης. Συγκριτισμός! Αυτή τη φορά η κατηγορία δεν προερχόταν από χωρίς ίχνος ευαισθησίας συντηρητικούς φουνταμελιστές, που διαδήλωναν έξω από την κύρια είσοδο του συνεδριακού κέντρου, αλλά από τους Ορθόδοξους αδελφούς μας (δεν άκουσα καμιά κριτική από τις Ορθόδοξες αδελφές). Απογοητεύτηκα από την κατηγορία» (σελ. 3)
10. Από τις εργασίες/εκτιμήσεις της Ζ΄ Γ.Σ. του Π.Σ.Ε. στον ελληνικό συλλογικό τόμο του Γ. Λαιμόπουλου (βλ. πιο πάνω υπ. 7), εκείνη που περισσότερο από κάθε άλλη εντοπίζει το πρόβλημα στη μεθοδολογία είναι η τελευταία, του συναδέλφου καθ. στη Βοστώνη π. Ε. Κλάψη «Τι το Πνεύμα λέγει ταις Εκκλησίαις. Ιεραποστολικές επιπτώσεις της Ζ΄ Γενικής Συνελεύσεως του ΠΣΕ», σελ. 239-264.
11. Βλ. πιο πάνω υπ. 9. Το κείμενο του Σαμπεζύ αποτελεί παραπέρα επεξεργασία των «Σκέψεων» της Καμπέρρας.
12. Βλ. M. Kinnamon-J. Nicole, «The Challenge of Camberra for Theological Education», *Ministerial Formation* 54 (1991) σελ. 7εξ.

νται δεν είναι οικείο στις Ανατολικές Εκκλησίες... Χρειαζόμαστε περισσότερη σαφήνεια για τον προσδιορισμό της έννοιας της παράδοσης, αφού πολλές πτυχές της Ορθόδοξης ρητορείας για την ενότητα της Εκκλησίας εύκολα μπορεί να παρανοηθούν»[13].

Η παρούσα μελέτη δε φιλοδοξεί να *απαντήσει* στο ερώτημα της σχέσης της Ορθόδοξης θεολογίας με τις θεολογίες της συνάφειας, ιδιαίτερα στα πλαίσια του οικουμενικού διαλόγου· απλώς θα επιχειρήσει να *ανοίξει* το θέμα, επειδή πιστεύουμε ότι πολλά θα εξαρτηθούν για την παραπέρα δημιουργική συμβολή, και ουσιαστική συμμετοχή, της Ορθόδοξης Εκκλησίας και της ορθόδοξης θεολογίας στον οικουμενικό διάλογο (και ιδιαίτερα στα πλαίσια του Π.Σ.Ε.) από τη γνώση, αποδοχή και δυναμική επίλυση του φλέγοντος αυτού μεθοδολογικού προβλήματος[14].

Και η θεολογία της συνάφειας (contextual theology) είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με το πρόβλημα της θεολογικής μεθοδολογίας. Το «πώς ασκείται θεολογία», η διεργασία δηλαδή του «θεολογεῖν», ως εργαλείου για την αναζήτηση της ενότητας, απασχόλησε σοβαρά το Π.Σ.Ε. και το διευρυμένο με την επίσημη συμμετοχή της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας τμήμα του «Πίστη και Τάξη». Το Οικουμενικό Ινστιτούτο του Bossey, μάλιστα, φιλοξένησε κατά την τριετία 1972-74 σειρά 3 συνδιασκέψεων με το γενικό θέμα «Δογματική θεολογία ή θεολογία της Συνάφειας» (Dogmatic or Contextual Theology)[15].

***

13. Ion Bria, *The Sense of Ecumenical Tradition. The Ecumenical Witness and Vision of the Orthodox*, Γενεύη 1991, σελ. 46-48.

14. Η μοναδική αξιόλογη προσπάθεια εισαγωγής του σχετικού προβληματισμού στον ορθόδοξο θεολογικό κόσμο ήταν εκείνη του Ν. Νησιώτη στο έργο του *Η απολογία της ελπίδος*, Αθήνα 1975 (ανάτυπο από το περιοδικό *Θεολογία*, στο οποίο δημοσιεύτηκε σε συνέχειες· 46 [1974] σελ. 41εξ, 273εξ, 482εξ). Είναι χαρακτηριστικό ότι το κυρίαρχο στον οικουμενικό διάλογο αυτό θέμα δεν έτυχε της δέουσας προσοχής στο Β΄ Συνέδριο των Ορθοδόξων Θεολογικών Σχολών που συνήλθε στην Αθήνα τον αμέσως επόμενο χρόνο, παρά τη θετική αναφορά στην εισαγωγική στο θέμα εισήγηση το ίδιου του Νησιώτη («Εισαγωγή εις το θέμα του Β΄ Συνεδρίου των Ορθοδόξων Θεολογικών Σχολών. Η θεολογία της Εκκλησίας και η πραγμάτωσις αυτής», *Πρακτικά*, 63-76, σελ. 67). Από τις καθαυτό εισηγήσεις μοναδική αναφορά στο θέμα έγινε από τον άλλο κορυφαίο οικουμενιστή της Ορθοδοξίας, τον καθ. Β. Θ. Σταυρίδη, «Η οικουμενική διάστασις της Ορθοδοξίας», στο ίδιο 539-556, σελ. 546· βλ. επίσης και τις συμπερασματικές παρατηρήσεις του σελ. 553εξ. Βλ. και Α. Παπαδόπουλου, *Μαρτυρία και διακονία της Ορθοδοξίας σήμερα*, Θεσσαλονίκη 1983, σελ. 86εξ.

15. Πρβλ. την ενότητα «Reflections on the Methods of Faith and Order Study», στην αμέσως επόμενη σύνοδο στην Accra της Ghana (*Accra - Uniting in Hope: Reports and Documents from the Meeting of the Faith and Order Commission, 23 July - 5 August 1974, University of Ghana, Legon (FO II 71)*, σελ. 66-82. Επίσης Choan-Seng Song (εκδ.), *Doing Theology Today*, Madras 1976, με τα πρακτικά των πιο πάνω συνδιασκέψεων του Bossey, όπου μπορεί κανείς να βρει και μια αξιόλογη ορθόδοξη συμβολή του Ν. Νησιώτη με τίτλο «Ecclesial Theology in Context», σελ. 101-124. Πρβλ. επίσης και το ειδικό τεύχος του *Study Encounter* vol. VIII No 3 (1972)· επίσης Μ. Μπέγζου, «Ο "Απολογισμός της Ελπίδος". Η έκθεσις του θεολογικού συνεδρίου "Πίστεως και Τάξεως" του ΠΣΕ», *Εκκλησία* 57 (1980) σελ. 58εξ, 85εξ.

Για να κατανοήσουμε όμως την ουσία του προβλήματος θα πρέπει να κάνουμε μια σύντομη αναδρομή στην ιστορία της θεολογικής μεθοδολογίας του οικουμενικού διαλόγου, να δούμε τις εναλλαγές που έχουν επισυμβεί στο Π.Σ.Ε., και ιδιαίτερα στο τμήμα «Πίστη και Τάξη» (Faith and Order), ως προς τις μεθόδους που χρησιμοποιήθηκαν και συνεχίζουν να χρησιμοποιούνται[16] στην πορεία των Εκκλησιών προς αναζήτηση της ορατής ενότητας.

Οριακό σημείο για το θέμα που μας απασχολεί, και κυρίως σε ό,τι αφορά τη δημιουργική και εποικοδομητική επικοινωνία της ορθόδοξης θεολογίας με το μη ορθόδοξο χριστιανικό κόσμο του Π.Σ.Ε., αποτελεί η σύνοδος της Επιτροπής «Πίστη και Τάξη» στη **Louvain** το **1971**. Ήταν τότε που για πρώτη φορά χρησιμοποιήθηκε στα επίσημα κείμενα του οικουμενικού διαλόγου η σχετική με τη **συνάφεια** (context) ορολογία: inter-contextual method, inter-contextual approach[17]. Ήταν το οριακό χρονικό σημείο, ύστερα από το οποίο η Ορθοδοξία κατά κανόνα κρατάει επιφυλακτική ή και επικριτική στάση στα διάφορα προγράμματα του Π.Σ.Ε., ενώ παρατηρείται σαφής πλέον στροφή του κορυφαίου αυτού οικουμενικού οργάνου προς τα ευρύτερα κοινωνικά και λοιπά προβλήματα της ανρθωπότητας[18].

Η σχηματική αυτή διάκριση των δύο περιόδων της συμμετοχής του συνόλου πλέον της Ορθοδοξίας στην Οικουμενική Κίνηση, και ιδιαίτερα στο Π.Σ.Ε.[19], έχει επισημανθεί και από άλλους σημαίνοντες Ορθόδοξους θεολόγους στο χώρο της Οικουμενικής Κίνησης. Κατά τον π. Ion Bria, η πρώτη περίοδος, με χαρακτηριστική έκφραση την περίφημη Δήλωση του Τορόντο (Toronto Statement) με τίτλο: «The Church, the Churches, and the World Council of Churches»[20] ήταν περίοδος αλληλογνωριμίας και αλληλοκατανόησης. Η δεύτε-

16. Πολύ ορθά ο Lukas Vischer, προλογίζοντας τη σχετική με το θέμα μας μελέτη του Kuncheria Pathil, *Models in Ecumenical Dialogue. A Study of the Methodological Development in the Commission on «Faith and Order» of the World Council of Churches*, Bangalore 1981, υποστηρίζει ότι παρά το γεγονός ότι κάθε φάση του διαλόγου χαρακτηρίζεται από συγκεκριμένη μεθοδολογία οι διάφορες μέθοδοι συνεχίζουν να συνυπάρχουν μέχρι σήμερα (σελ. xiiiεξ).
17. Βλ. τη σύνοψη των εργασιών του συνεδρίου της Louvain, του μοναδικού ίσως στην ιστορία του Π.Σ.Ε. που δεν εξέδωσε επίσημα κείμενα (official reports), από τον John Deschner, *Faith and Order Louvain 1971. Study Reports and Documents (FO* II 59), Γενεύη 1971, 184-199, ιδιαίτερα σελ. 194-198.
18. Αποτελεί τραγική ειρωνεία της τύχης το γεγονός ότι η συνδιάσκεψη της Louvain οδηγήθηκε σχεδόν σε ρήξη εξαιτίας της Ορθόδοξης παρουσίας –συγκεκριμένα με αφορμή την προεδρική εισήγηση (presidental address) του τότε πρόσφατα εκλεγέντος προέδρου της Επιτροπής Πίστεως και Τάξεως και νυν πρόσφατα αποβιώσαντος κορυφαίου ορθόδοξου θεολόγου και πρωτεργάτη στον οικουμενικό διάλογο π. Ιωάννη Μέγεντορφ– και σήμερα, είκοσι σχεδόν χρόνια μετά, με πρωτοβουλία ορθοδόξου θεολογικού ιδρύματος επιχειρείται επαναψηλάφηση της σχέσης της ορθόδοξης θεολογίας με την κυρίαρχη σχεδόν μεθοδολογία του Π.Σ.Ε.
19. Ένα άλλο οριακό σημείο είναι το 1961, όταν στη Γ΄ Γ.Σ. του Π.Σ.Ε., στο Νέο Δελχί μετατράπηκε η βάση του Καταστατικού του Π.Σ.Ε. από χριστολογική σε τριαδολογική, και εισήλθε επίσημα στο Π.Σ.Ε. το σύνολο της Ορθοδοξίας.
20. Βλ. το ενδιαφέρον άρθρο του Ρώσου θεολόγου π. Vitaly Borovoy, «The Ecclesiastical Significance of the WCC: The Legacy and Promise of Toronto», *ER* 40 (1988) (*Commemorating Amsterdam 1948: 40*

ρη περίοδος, αντίθετα, ήταν η περίοδος κατά την οποία το ενδιαφέρον μετατοπίστηκε από τη θεωρία στην πράξη, από τη θεολογία στην ανθρωπολογία, και η έμφαση δόθηκε αναμφισβήτητα στην κοινή χριστιανική μαρτυρία[21]. Η συναίσθηση της ευθύνης για τις ιστορικές διαιρέσεις, το σκάνδαλο του σχίσματος και τον κατακερματισμό του *ενός* «σώματος τοῦ Χριστοῦ», παραχώρησε τη θέση της στο ενδιαφέρον και την αλληλεγγύη των λαών που αγωνίζονταν για δικαιοσύνη, ειρήνη και απελευθέρωση. Οι ανησυχίες των Ορθοδόξων, που δεν έλειπαν και κατά την πρώτη περίοδο, κατά την οποία ήταν εμφανής ο δυαλισμός (οριζόντια-κάθετη διάσταση σωτηρίας, ορατή-αόρατη Εκκλησία, θεσμός-γεγονός κλπ.), μετατράπηκαν σε έντονη αντίδραση. Το 1973, μάλιστα, έφθασε στα όρια ανοιχτής ρήξης, όταν δυο αυτοκέφαλες Ορθόδοξες Εκκλησίες έθεσαν με τον πιο κατηγορηματικό τρόπο το θέμα της γραμμής πλεύσης του Π.Σ.Ε. με σημεία αιχμής και κύρια επιχειρήματα την αντιπαράθεση κάθετης-οριζόντιας διάστασης της σωτηρίας, και τη σχέση δογματικής θεολογίας προς τη θεολογία της συνάφειας (contextual theology)[22]. Θα πρέπει εδώ να υπενθυμίσουμε ότι στην κρίσιμη αυτή χρονική στιγμή, όπου διακυβευόταν και αυτή ακόμη η παρουσία της Ορθοδοξίας στο Π.Σ.Ε. και η συμμετοχή της στην οικουμενική κίνηση[23], κρίθηκε αναγκαίο να συγκληθεί ad hoc ορθόδοξη συνδιάσκεψη στο New Valamo της Φιλανδίας (1977), που με την ιστορική θεολογική της τεκμηρίωση του οικουμενικού χαρακτήρα της Εκκλησίας σταθεροποίησε τον οικουμενικό προσανατολισμό της Ορθοδοξίας[24].

Πώς όμως έφτασε το Π.Σ.Ε. να υιοθετήσει την τελευταία εικοσαετία σχεδόν αποκλειστικά τη **μέθοδο της θεολογίας της συνάφειας** (contextual ή intercontextual method) στις συζητήσεις και κυρίως στη χάραξη της πολιτικής του; Εδώ θα πρέπει να υπενθυμίσουμε πως όλες οι προηγούμενες μέθοδοι, που χρησιμοποιήθηκαν ως εργαλεία οικουμενικού διαλόγου στα πρώτα στάδια της οικουμενικής κίνησης, αποδείχτηκαν αδύναμες να συντηρήσουν την αρχική αισιοδοξία για υπέρβαση του σκανδάλου των διαιρέσεων στο χριστιανικό κόσμο. Τόσο η *συγκριτική μέθοδος* (comparative method), απαραίτητη και

Years of the WCC), σελ. 504-518.

21. Χαρακτηριστικό είναι το κείμενο *Common Witness* (της Μεικτής Ομάδος Εργασίας της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας και του Παγκοσμίου Συμβουλίου Εκκλησιών), Γενεύη 1981, χωρίς βέβαια να παραγνωρίζεται και η ύψιστη σημασία του άλλου καθαρά θεολογικού κειμένου, του γνωστού ως ΒΕΜ, πάλι με τη συμμετοχή και της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας.
22. Ion Bria, *The Sense of Ecumenical Tradition*, σελ. 25. Βλ. και Α. Παπαδόπουλου, *Μαρτυρία και διακονία*, σελ. 126εξ.
23. Στο χώρο της ορθόδοξης *Θεολογίας* είχαν προηγηθεί αρκετές συναντήσεις (1972 στη Θεσσαλονίκη, επανειλημμένες συναντήσεις της Ορθόδοξης θεολογικής εταιρίας της Αμερικής, και φυσικά το Β΄ Συνέδριο Ορθοδόξου Θεολογίας του 1976), όπου διατρανώθηκε η οικουμενική προοπτική της Ορθοδοξίας.
24. Το γνωστό ως New Valamo Report απετέλεσε και τη βάση του κειμένου/απόφαση της Γ΄ Πανορθοδόξου Προσυνοδικής Διασκέψεως με τίτλο «Ορθόδοξη Εκκλησία και οικουμενική κίνηση» (βλ. πιο πάνω υπ. 1).

άκρως εποικοδομητική για τα αρχικά στάδια του διαλόγου[25], όσο και η παραπέρα εξέλιξή της, η *διαλεκτική μέθοδος* (dialectical method), που εγκαινιάστηκε στην Α΄ Γενική Συνέλευση του Π.Σ.Ε. (Amsterdam 1948) ύστερα από πρόταση του γνωστού θεολόγου Karl Barth[26], οδήγησαν τον οικουμενικό διάλογο σε αδιέξοδο, αφού οι διάφορες πλευρές έμεναν αμετακίνητες στις θέσεις τους, κάτι βέβαια απόλυτα φυσικό. Επιπλέον, έγιναν αφορμή να εγκλωβιστεί ο διάλογος στη διαλεκτική αντίθεση «καθολικισμού-προτεσταντισμού», με αποτέλεσμα να χρειασθεί πολύς αγώνας από πλευράς Ορθοδόξων προκειμένου να υπομνησθεί και υπογραμμισθεί η εξαιρετικής υφής ιδιαιτερότητα της αυθεντικής ορθόδοξης πνευματικότητας και θεολογίας[27].

Η επόμενη φάση στην οικουμενική μεθοδολογία, κάτι σαν αρχιμήδειο σημείο εκκίνησης που έθεσε σε κίνηση πάλι τον οικουμενικό κόσμο, ήταν η *χριστολογική μέθοδος*, που έκανε την εμφάνισή της στο Γ΄ Παγκόσμιο Συνέδριο του τμήματος Πίστη και Τάξη στη Lund (1952)[28] Με σημείο εκκίνησης το γεγονός «Χριστός» οι Εκκλησίες, οι ουσιαστικοί δηλ. εταίροι στο διάλογο, κλήθηκαν να εγκαταλείψουν τη συγκριτική και διαλεκτική προσέγγιση και τις δεδομένες διαφορές και «να προβάλλουν τις συμφωνίες στη βάση της δωρεάς της (ἐν Χριστῷ) ενότητας και να τις προεκτείνουν σε όλο το φάσμα των διαφωνιών μέχρις ότου εξαλειφθεί και ο τελευταίος θύλακας που θα μπορούσε να εμποδίσει την ομολογιακή ενότητα»[29].

Και η μέθοδος όμως αυτή, παρά την ανεκτίμητη βοήθεια που πρόσφερε στην προσπέλαση θεμελιωδών θεμάτων, και κυρίως στη σύνταξη θεολογικών μελετών και διατύπωση εκκλησιολογικών θέσεων για την πορεία προς την ορατή ενότητα[30], γρήγορα αποδείχθηκε ελλιπής[31]. Τα κύρια μειονεκτήματά της εντο-

25. Η μέθοδος αυτή υπήρξε κυρίαρχη στις συζητήσεις της επιτροπής Πίστης και Τάξης κατά την περίοδο προ της ιδρύσεως του Π.Σ.Ε. (Geneva 1920, Lausanne 1927, Edinburgh 1937) και συνεχίστηκε και σε μεταγενέστερα θεολογικά προγράμματα στου Π.Σ.Ε. Βλ. Kuncheria Pathil, *Models in Ecumenical Dialogue*. σελ. 247εξ.
26. Στους οικουμενικούς κύκλους η μέθοδος αυτή είναι γνωστή ως Barthian dialectics και συχνά ταυτίζεται με τον όρο αυτό.
27. Βλ. για το θέμα αυτό τις μελέτες μου «Ορθοδοξία και Δύση» και «Η ορθόδοξη θεολογία στο κατώφλι του 21ου αιώνα», *Η Ορθοδοξία στο σταυροδρόμι*, Θεσσαλονίκη 1992, σελ. 91εξ και 35εξ αντίστοιχα.
28. Γι' αυτό και σε μεταγενέστερα κείμενα αναφέρεται ως «Lund method» ή «Lund methodology» (Kuncheria Pathil, *Models in Ecumenical Dialogue*. σελ. 314 υπ. 1).
29. T. F. Torrance, *Conflict and Agreement in the Church*, τόμ. Α΄, 1959, σελ. 202.
30. Από τα κλασικά επιτεύγματα εκείνης της περιόδου ήταν τα αξιώματα: Η ενότητα δεν είναι υπόθεση δική μας· είναι δοσμένο γεγονός του Αγίου Πνεύματος (given unity). Η Εκκλησία ως «γεγονός» (event) και όχι ως θεσμός. Η επικυριαρχία του όρου «σῶμα Χριστοῦ» για τον προσδιορισμό της ταυτότητας της Εκκλησίας κ.λπ.
31. Και δεν ήταν μόνον οι καινοδιαθηκολόγοι που προέβαλαν την εκκλησιολογική πολυμορφία της Καινής Διαθήκης (βλ. την πολυσυζητημένη εισήγηση του E. Käsemann στο Δ΄ Διεθνές Συνέδριο του τμήματος «Πίστη και Τάξη» στο Μόντρεαλ το 1963, με θέμα «Unity and Diversity in N.T. Ecclesiology», *FO* II 42, σελ. 16 και *NT* 6 [1963] σελ. 290εξ, και την επακολουθήσασα συζήτηση)· και άλλες πλευρές, κυρίως από τον αγγλοσαξωνικό χώρο, τόνισαν τον υπερβολικά εξω-ιστορικό χαρακτήρα που σταδιακά

πίστηκαν στον υπερβολικό τονισμό της χριστιοκεντρικότητας, που θεολογικά υπέσκαπτε τα τριαδολογικά και πνευματολογικά θεμέλια της χριστιανικής πίστης[32], και στην «υπερβολική δόση εσχατολογίας» (overdose of eschatology) που αυτή συνεπάγετο. Εκτός από το ότι ελαχιστοποιούσε τις υπάρχουσες διαφορές, δεν έδινε και τη δέουσα προσοχή στους λεγόμενους εξω-θεολογικούς παράγοντες (κοινωνικούς, πολιτικούς, πολιτιστικούς, ψυχολογικούς κ.λπ.), που μερικές φορές αποδεικνύονταν αιτίες διαιρέσεως ουσιαστικότερες και από τους καθαυτό θεολογικούς. Από την άλλη μεριά το τριαδολογικό θεμέλιο και η μυστηριακή διάσταση της Εκκλησίας –στοιχεία τα οποία εισήλθαν σταδιακά στην οικουμενική προβληματική με κυρίαρχη την Ορθόδοξη συμβολή[33]– έκαναν όλο και περισσότερη αντιληπτή τη σχέση ανάμεσα στο Χριστό και την κτιστή δημιουργία, την Εκκλησία και τον κόσμο. «Η Εκκλησία (ή οι κατά τόπους υπαρκτές εκκλησιαστικές κοινότητες) είναι Εκκλησία μόνον όταν συμμετέχει στο έργο του τριαδικού Θεού στην ιστορία. Ο εγκόσμιος/ιστορικός χαρακτήρας της Εκκλησίας και παράλληλα ο εκκλησιαστικός χαρακτήρας του κόσμου (ο πνευματικός χαρακτήρας και η ιερότητα της κτίσεως θα λέγαμε εμείς οι Ορθόδοξοι[34]) δε θα πρέπει να λησμονούνται»[35]. Κατανοήθηκε, με άλλα λόγια, ότι είναι αδύνατο να κάνουμε λόγο για *Ενότητα της Εκκλησίας* και να αδιαφορούμε για την *ενότητα της ανθρωπότητας*[36].

Γι' αυτό και η 4η Γ.Σ. του Π.Σ.Ε. στην Uppsala της Σουηδίας το 1968 –αφού έλαβε υπόψη τις εκτιμήσεις του συνεδρίου του τμήματος Πίστη και Τάξη που συνήλθε την προηγούμενη χρονιά στο Bristol, σύμφωνα με τις οποίες η παρούσα διάσταση μεταξύ των Εκκλησιών θα πρέπει σοβαρά να θεωρηθεί ως συνέπεια «διαφορετικών πλην όμως θεμιτών ερμηνειών του ενός και του αυτού ευαγγελίου»[37]– αποφάσισε να προτείνει η «μελέτη της ενότητας της Εκκλησίας να γίνει

προσέλαβε ή όλη θεολογική συζήτηση, ωσάν οι Εκκλησίες να βρίσκονταν έξω από αυτόν τον κόσμο.

32. Η ορθόδοξη κριτική και υπόμνηση των ξεχασμένων αυτών προοπτικών υπήρξε σχεδόν μονότονη επωδός των Ορθόδοξων αντιπροσωπειών, μετά μάλιστα και την τριαδολογική διεύρυνση της άρθρου/βάσεως του καταστατικού του Π.Σ.Ε. Ακόμη και «χριστομονιστικές» κατηγορίες ήταν σε ημερήσια διάταξη κατά την περίοδο αυτή.
33. Είναι ενδεικτική η παρατήρηση του J. B. Torrance, εκ των εισηγητών της χριστολογικής μεθόδου στον οικουμενικό διάλογο. Ο διάσημος αυτός Σκωτσέζος θεολόγος διερωτάται γιατί το περί Αγίας Τριάδος δόγμα «has so often receded from being central in the thinking of our Western Churches?» (σελ. 3) J. B. Torrance, «The Doctrine of the Trinity in our Contemporary Situation», A. I. C. Herton (εκδ.), *The Forgotten Trinity*, Λονδίνο 1991, σελ. 3-17.
34. Κατά το Ν. Ματσούκα, *Οικουμενική κίνηση. Ιστορία-θεολογία*, Θεσσαλονίκη 1986, «ολόκληρη η δημιουργία έχει μια απαραβίαστη ιερότητα» (σελ. 19). Βλ. επίσης και το έργο του *Κόσμος, άνθρωπος, κοινωνία κατά τον Μάξιμο Ομολογητή*, Αθήνα 1980.
35. Kuncheria Pathil, *Models in Ecumenical Dialogue*, σελ. 345.
36. Κατατοπιστική για το ελληνόφωνο θεολογικό αναγνωστικό κοινό η μελέτη του Χρ. Γιανναρά, *Η ενότητα της Εκκλησιας και η ενότητα της ανθρωπότητος*, Αθήνα 1972.
37. Βλ. *New Directions in Faith and Order: Bristol 1967. Reports-Minutes-Documents* (*FO* II 50), Γενεύη 1968, σελ. 41.

μεσα στη συνάφεια (context) της ενότητας της ανθρωπότητας»[38].

Σ' αυτό ακριβώς το κρίσιμο και οριακό για τη συνέχιση του οικουμενικού διαλόγου σημείο πειραματικά χρησιμοποιείται και τελικά υιοθετείται η μέθοδος που έγινε γνωστή ως **contextual** ή **intercontextual method**, με τη θεολογία που απορρέει από αυτήν να χαρακτηρίζεται ως **contextual theology**, που εντελώς ενδεικτικά και μόνον ως τεχνικό όρο ονομάζουμε *θεολογία της συνάφειας*[39]. Κάθε παράδοση (κάθε θεολογική θέση, σε τελευταία ανάλυση κάθε κείμενο=text), είναι συνάρτηση μια συγκεκριμένης συνάφειας (context). «Every "text" has a "context"»[40] είναι το χαρακτηριστικό λογοπαίγνιο. Η συνάφεια όμως αυτή δε βρίσκεται έξω από την παράδοση (τη θεολογική θέση, το κείμενο) απλώς προσδιορίζοντάς την, αλλά αποτελεί αναπόσπαστο συστατικό της στοιχείο. Αν όμως όντως συμβαίνει κάτι τέτοιο, τότε όλες οι παραδόσεις (ακόμη και οι πιο αυθεντικές, όπως η Ορθόδοξη) είναι αδιαχώριστα συνδεδεμένες με συγκεκριμένη ιστορική, κοινωνικο-πολιτιστική, πολιτική, ακόμη και οικονομική ή ψυχολογική κλπ. συνάφεια. Πράγμα που σημαίνει ότι η θεολογία, η παράδοση κλπ. σχετικοποιείται και ως εκ τούτου δεν μπορεί να γίνει λόγος για αφηρημένη θεολογία παγκόσμιας και απόλυτης εγκυρότητας, αλλά για ποικιλία θεολογιών σύμφωνα με την πολλαπλότητα των διαφόρων ανθρώπινων contexts.

Οφείλουμε στο σημείο αυτό να παραδεχτούμε πως διάφοροι παράγοντες, όπως ο πλουραλισμός, οι σύγχρονες αντιλήψεις για τον ανθρωπο και τον κόσμο, η σημασία της ανθρώπινης εμπειρίας, και πάνω απ' όλα η *θεολογική* σημασία της κοινωνικής και πολιτιστικής συνάφειας, επέδρασαν δραστικά στην πιο πάνω κατανόηση της θεολογίας, του ρόλου της, καθώς και της μεθόδου με την οποία αυτή επιτελείται. Κατά τον W. A. Visser't Hooft[41], ο **πλουραλισμός** –ως οντολογικό δεδομένο της σύγχρονης γνωσιολογίας, καθώς και της παρούσας παγκόσμιας πολιτιστικής πραγματικότητας και κοσμοθεωρίας[42]– δεν ήταν αρνητικό φαινόμενο στην ιστορία της οικουμενικής κίνησης, αλλά μοναδική ευκαιρία για τη ρεαλιστική αντιμετώπιση του προβλήματος της αναζήτησης της ενότητας της Εκκλησίας εν μέσω της θεμιτής ποικιλομορφίας. Χωρίς να αποτελεί εργαλείο για τη σχετικοποίηση της αλήθειας, μπορεί να οδηγήσει σε μια

38. Είναι ενδεικτικό ότι τα πρακτικά της Συνέλευσης της Uppsala δημοσιεύτηκαν με τον τίτλο *Unity of Mankind*, Γενεύη 1969. Γι' αυτό και το 1971 η Σύνοδος της Louvain, όπου για πρώτη φορά ακολουθείται με συνέπεια η μέθοδος αυτή, έχει ως κύριο θέμα: «Unity of the Church–Unity of Mankind» (Ενότητα της Εκκλησίας–Ενότητα της ανθρωπότητας).

39. «Θεολογίαν εν συσχετίσει» την ονομάζει ο αείμνηστος Νίκος Νησιώτης στη μοναδική για την ελληνική βιβλιογραφία κάπως αναλυτική διαπραγμάτευση του θέματος (*Η απολογία της ελπίδος* βλ. πιο πάνω υπ. 14). Κλασική θεολογία, αντίθετα, χαρακτηρίζεται στους οικουμενικούς κύκλους η θεολογική διεργασία που προέρχεται με τη χρήση λίγο ή πολύ των προγενέστερων μεθοδολογιών.

40. Kuncheria Pathil, *Models in Ecumenical Dialogue*. σελ. 346.

41. «Pluralism –Temptation or Opportunity» *ER* 18 (1966), 129-149.

42. Πρβλ. τις πολύ ενδιαφέρουσες μελέτες του B. Lonergan, *Doctrinal Pluralism*, Milwaukee, 1971 και *Method in Theology*, New York, 1972.

αντίληψη, κατά την οποία η ενότητα της Εκκλησίας μπορεί να κατανοηθεί ως «συνοδική αδελφότητα» (conciliar fellowship) τοπικών Εκκλησιών, διαφορετικών εξ αιτίας της πολυμορφίας των τοπικών δεδομένων (contexts), των διαφόρων δηλ. παραδόσεων, των γεωγραφικών, πολιτιστικών, χρονικών συνθηκών κλπ., ενωμένων όμως συνοδικά με την κοινή πίστη και ελπίδα στο Χριστό[43].

Το σημείο όμως που κατέχει πρωταρχική θέση στη θεολογία της συνάφειας είναι η σημασία που αυτή δίνει στην ανθρώπινη **εμπειρία**. Αν η θεολογία, σημειώνει ο K. Pathil, είναι μια διανοητική θεώρηση πάνω στο υπερβατικό γεγονός της αποκαλύψεως και της πίστεως, είναι συγχρόνως και μια θεώρηση της ανθρώπινης εμπειρίας, μια θεώρηση δηλ. του θεολογούντος υποκειμένου, αφού αποκάλυψη και πίστη γίνονται χειροπιαστές πραγματικότητες εδώ και τώρα μόνο στην ανθρώπινη εμπειρία και μέσω της ανθρώπινης εμπειρίας. Μ' αυτόν τον τρόπο, ο άνθρωπος δεν είναι μόνο υποκείμενο αλλά και αντικείμενο της θεολογικής διεργασίας· δεν είναι μόνον η συνάφεια (context) αλλά και το περιεχόμενο (content) της θεολογίας· δεν μπορεί με άλλα λόγια καμιά θεολογια, ούτε της αποστολικής, ούτε της πατερικής, ούτε της μεταγενέστερης βυζαντινής κλπ. περιόδου να αποτελέσει αυθεντικό δεδομένο αιώνιας αλήθειας, το οποίο να αποτελεί σημείο αναφοράς στην αναζήτηση της ενότητας της Εκκλησίας[44]. Γι' αυτό και σε οικουμενικό επίπεδο την τελευταία αυτή περίοδο όλο και περισσότερο γίνεται λόγος για τη θεολογία ως *υπερβατική ανθρωπολογία*[45]· όλο και περισσότερο υποστηρίζεται πως ο μόνος τρόπος προσέγγισης του θείου, και επομένως ασφαλιστική δικλείδα υγειούς θεολογίας, είναι η ανθρώπινη εμπειρία. Η δεδομένη και αδιαμφισβήτητη ποικιλία των ανθρώπινων εμπειριών, αποτέλεσμα των διαφορετικών κοινωνικών, πολιτιστικών, οικονομικών, πολιτικών, ψυχολογικών κλπ. παραγόντων (contexts), εκμηδενίζουν και τη δυνατότητα μιας «παγκόσμιας» θεολογίας. Η τελευταία μετατρέπεται σε «τοπική», «χρονική», και ανάλογα με τις συνθήκες σε κλασική ή και ακαδημαϊκή θεολογία, σε

43. Σήμερα που η ευχαριστιακή εκκλησιολογία αποτελεί σχεδόν καθολικά σημείο εκκίνησης του οικουμενικού διαλόγου η αισιόδοξη αυτή άποψη του Visser't Hooft κρίνεται ανεπαρκής και εκ των πραγμάτων έχει ξεπεραστεί. Βλ. και Α. Οσίπωφ, «Ο οικουμενισμός της Ορθοδοξίας» *Πρακτικά*, σελ. 538, αλλά και τη διευκρίνιση του T. Sabev για «real fraternal community within the Orthodox Church and a limited unity (fellowship) between us and the other Churches» (Σχόλιο Α΄ στην πιο πάνω εισήγηση, *Πρακτικά*, 531-535, σελ. 533).

44. K. Pathil, *Models in Ecumenical Dialogue*, σελ. 363-64. Κατά το Ν. Ματσούκα στην Ορθόδοξη παράδοση των πατέρων συναντούμε διπλή θεολογική μεθοδολογία. Κατά την πρώτη μεθοδική πορεία ο άνθρωπος γνωρίζει τον άκτιστο Θεό και τα συναφή μυστήρια με τη θεοπτία, την άμεση θέα και την όραση της θείας δόξας, ενώ κατά τη δεύτερη πορεία προσεγγίζει τη γνώση όλων των κτιστών πραγμάτων με την επιστήμη (βλ. την πρόσφατη εισήγησή του στο Διαχριστιανικό Συμπόσιο του Τμήματος Θεολογίας και του Ινστιτούτου Πνευματικότητας Ateneum Antonianum της Ρώμης με θέμα *Θεοπτία και Προσευχή* υπό τον τίτλο «Οι θεοφάνειες στην ιστορία του Ισραήλ κα της Εκκλησίας ως πηγή θεοπτίας και θεογνωσίας», καθώς και το κλασικό δίτομο έργο του *Δογματική και Συμβολική Θεολογία*, Θεσσαλονίκη 1985, ιδιαίτερα τόμ. Α, σελ. 181εξ).

45. Πρβλ. K. Rahner, E. Schillebeeckx κ.ά. Βλ. T. Patrik Burke (εκδ.), *The Word in History*, New York 1966.

θεολογία της πράξης και του αγώνα (της απελευθέρωσης, της ελπίδας κλπ.), σε θεολογία της άσκησης και της πνευματικότητας, σε «λειτουργική» θεολογία, με άλλα λόγια σε «θεολογία της συνάφειας» (contextual theology)[46].

Το ερώτημα, με άλλα λόγια, που θέτει η θεολογία της **συνάφειας**, σε αντίθεση με την κλασική θεολογία, δεν είναι τόσο το εάν και κατά πόσο οι θεολογικές θέσεις είναι συμφωνες με την παράδοση, αλλά αν οι θέσεις αυτές έχουν καμιά δυναμική αναφορά και σχέση με τη δεδομένη κατάσταση στον κόσμο του σήμερα. Να ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα από τη σφαίρα της χριστιανικής μαρτυρίας: Ενώ προηγουμένως εκδηλωνόταν από τις Εκκλησίες ενδιαφέρον φιλανθρωπικής φύσεως (charitable diakonia), με συγκεκριμένες εκδηλώσεις που κατευθύνονταν προς τα *αποτελέσματα* της κοινωνικής ασθένειας και αδικίας, από κάποια στιγμή και μετά στο Π.Σ.Ε. άρχισε να αναπτύσσεται κοινωνική διακονία (social diakonia), οι συγκεκριμένες εκδηλώσεις της οποίας κατευθύνονταν προς τα *αίτια* της κοινωνικής ασθένειας και αδικίας[47]. Αλλά και σε καθαρά θεολογικό επίπεδο· δεν μπορεί τίποτε να αποτελεί για το διάλογο αυθεντική βάση, έστω και αν μαρτυρείται στην Αγία Γραφή ή την Παράδοση της Εκκλησίας, τη στιγμή που η κάθε εμπειρία της Εκκλησίας είναι συνάρτηση της δεδομένης συνάφειας (context). Το «εκ της παραδόσεως» επομένως επιχείρημα για το πρόβλημα π.χ. της χειροτονίας των γυναικών, ακόμη και της περιεκτικής γλώσσας εν αναφορά προς τη θεότητα κλπ., ακόμη και η τριαδολογική βάση της χριστιανικής πίστης, δεν μπορούν να αποτελέσουν ακλόνητα και αναλλοίωτα στοιχεία στο σύγχρονο οικουμενικό διάλογο. Η θεολογία της συνάφειας, ξεκινώντας από τη βεβαιότητα ότι η Εκκλησία αποτελεί «σημείο» (sign) της Βασιλείας του Θεού και της «δοσμένης» από τον τριαδικό Θεό ενότητας, αμφισβητεί δυναμικά κατεστημένους θεσμούς βαδίζοντας προς ισότιμη κοινωνία ανδρός και γυναικός τόσο μέσα στην Εκκλησία, όσο και στην ευρύτερη κοινωνία[48]. Κάτι παρόμοιο θα μπορούσε να λεχθεί και για τη σχέση του αιώνιου και απαράβατου «ευαγγελίου» με τον πεπερασμένο «πολιτισμό», ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά το διάλογο του χριστιανισμού με τα άλλα ζωντανά θρησκεύματα.

Το ερώτημα, αντίστροφα, για την Ορθοδοξία είναι πώς μπορεί να κάνει

46. Το ανάλογο στον Ορθόδοξο χώρο υπήρξε η ανακάλυψη πως η γνήσια και αυθεντική ορθόδοξη θεολογία είναι «λειτουργική θεολογία». Άλλωστε και στο Παγκόσμιο Συνέδριο της Lund (1952) είχε υποστηριχθεί από επίσημα χείλη Ορθοδόξου πως «ο Χριστιανισμός είναι μια λειτουργική θρησκεία. Η Εκκλησία είναι πρώτα από όλα μια λατρεύουσα κοινότητα. Προηγείται η λατρεία και ακολουθεί η δογματική διδασκαλία και η εκκλησιαστική τάξη. Το lex orandi (ο νόμος της προσευχής) έχει μια προνομιακή προτεραιότητα στη ζωή της χριστιανικής Εκκλησίας. Το lex credendi (ο νόμος της πίστεως) εξαρτάται από την ευλαβική εμπειρία και το όραμα της Εκκλησίας» (Γ. Φλορόφσκυ, «Ορθόδοξος Λατρεία», *Θέματα ορθοδόξου θεολογίας*, ελλ. μετ. 1973, 159-173 σελ. 159).
47. Έτσι αναπτύχθηκαν προγράμματα όπως το PCR εναντίον του ρατσισμού, το JPIC για τη δικαιοσύνη, την ειρήνη και την ακεραιότητα της δημιουργίας κα.
48. Παράδειγμα η «Οικουμενική Δεκαετία 1988-1998. Οι Εκκλησίες αλληλέγγυες με τις γυναίκες».

αποδεκτή την κατά πάντα θεμιτή διαφορετική εμπειρία άλλων χριστιανικών παραδόσεων χωρίς να θυσιάσει τη θεολογική της αντίληψη για καθολικότητα της εκκλησιαστικής της ταυτότητας· αλλά και κάτι παραπέρα: πώς μπορεί η ορθόδοξη θεολογική εκπαίδευση να παραμείνει κριτικά συνδεδεμένη με την Ορθόδοξη παράδοση, την ανατολική δηλ. (βυζαντινή, πολιτιστική, ιστορική κλπ.) συνάφεια (context), χωρίς να αποτελεί απλά και μόνο συμβατική έκφραση αυτής της συνάφειας· πώς δηλαδή θα αποκτήσει παγκοσμιότητα (globalization) με δεδομένη την παγκοσμιότητα του γεγονότος της σωτηρίας.

Πριν κλείσουμε τη σύντομη αυτή παρουσίαση της κυρίαρχης στον πολυμερή οικουμενικό διάλογο αυτής μεθοδολογίας[49], και παραλείποντας τα επιτεύγματά της στο χώρο του οικουμενικού διαλόγου[50], θα πρέπει να τονίσουμε πως η μέθοδος αυτή παρά τα αναμφισβήτητα πλεονεκτήματα, έχει και μειονεκτήματα, ενώ έχουν κατά καιρούς εκφραστεί και μερικές επιφυλάξεις, κυρίως για τους *κινδύνους που εμπερικλείει η χρήση της*[51]. Θα υπενθυμίσω μόνο την εύστοχη παρατήρηση του αείμνηστου Νίκου Νησιώτη, πως δεν μπορεί να αποκλειστεί η δυνατότητα μιας παγκόσμιας και καθολικά έγκυρης θεολογίας, ακόμη και με βάση την υπερβατική ανθρωπολογία της θεολογίας της συνάφειας[52], προτείνοντας έτσι διορθωτικές προσαρμογές και διεξόδους στις βασικες επισημάνσεις της μεθοδολογίας.

***

49. Βλ. και K. P. Blaser, «Kontextuelle Theologie vor und nach Nairobi», *Zeitschrift für Mission* 3 (1977) σελ. 7-23.
50. Θα μπορούσε κανείς να υπενθυμίσει το αξίωμα «ενότητα εν τη ποικιλία» (unity in diversity), την παραπέρα τριαδολογική –και ίδιαίτερα την πνευματολογική– στροφή του Συμβουλίου, την ανάδειξη της έννοιας της κοινωνίας στις εκκλησιολογικές αναζητήσεις με την ευρύτερη χρήση του όρου «λαός του Θεού», τη μεγαλύτερη ευαισθησία στο μυστηριακό χαρακτήρα της Εκκλησίας, την αναγκαιότητα της ανανέωσής της, και την αναζήτηση της ενότητάς της σε συνάρτηση με την ενότητα της ανθρωπότητας, που αναφέραμε πιο πάνω (βλ. την από καθαρά ορθόδοξη θεολογική σκοπιά θεμελίωση του θέματος από το Ν. Νησιώτη, ***Η απολογία της ελπίδος***, πιο πάνω υπ. 14) κ.π.ά.
51. Ο ασιάτης ρωμαιοκαθολικός οικουμενιστής καθ. Kuncheria Pathil, που ασχολήθηκε ειδικά με το θέμα, ένθερμος υποστηρικτής της μεθόδου της θεολογίας της συνάφειας ο ίδιος, συνοψίζει ως εξής αυτούς τους κινδύνους: (α) Η παντελής άρνηση αυθεντικών κριτηρίων στην αναζήτηση της αλήθειας περικλείει τον κίνδυνο η κάθε τοπική συνήθεια και εμπειρία να θεωρείται αδιάκριτα ως αυθεντική έκφραση της χριστιανικής πίστης. (β) Η σχετικότητα και προσωρινότητα (theologia in via) της θεολογίας της συνάφειας βρίσκεται στον πειρασμό να υποβαθμίσει αιώνιες και καθολικές αλήθειες, όπως το πεπερασμένο του ανθρώπου, η αμαρτία κλπ. (γ) Με τη χρήση από τη θεολογία της συνάφειας των άλλων επιστημών (interdisciplinarity) είναι πολύ εύκολο η θεολογία να διολισθήσει σε φιλοσοφία, κοινωνιολογία, ψυχολογία κ.λπ. της θρησκείας. K. Pathil, *Models in Ecumenical Dialogue*, σελ. 393εξ. Βλ. και το ενδιαφέρον έργο του Konrad Raiser, *Identität und Sozialität*, Μόναχο 1971.
52. N. Nissiotis, «Ecclesial Theology in Context», σελ. 124.

Ο οικουμενισμός αναμφισβήτητα διέρχεται μια σοβαρή και παρατεταμένη κρίση. Πολλοί κάνουν λόγο για «οικουμενικό χειμώνα»[53]. Η παρουσία της Ορθοδοξίας στην ενεργό δράση του Π.Σ.Ε. είναι κάτι παραπάνω από αναγκαία. Και αυτή της την υποχρέωση η επίσημη Ορθοδοξία πρόσφατα την επαναβεβαίωσε με το Μήνυμα των προκαθημένων της, παρά τις αντίξοες ιστορικές συγκυρίες. Η παρουσία όμως αυτή είναι εφικτή και αποτελεσματική μόνο στη βάση μιας κοινής ή τουλάχιστο κοινά αποδεκτής θεολογικής μεθοδολογίας. Αυτό ακριβώς συνέβη με τεράστια επιτυχία κατά την πρώτη φάση του οικουμενικού διαλόγου, όταν η ορθόδοξη θεολογία με τον πλούτο της ανατολικής πατερικής κληρονομιάς συνέβαλε αποφασιστικά σε όλα τα μείζονος σημασίας θέματα. Αν όμως τότε η παρέμβαση της Ορθοδοξίας έγινε κατά κύριο λόγο στη διαλεκτική προβληματική Καθολικισμού-Προτεσταντισμού στο χώρο της μητροπολιτικής Δύσης, σήμερα οφείλει να γίνει με το ανερχόμενο και αναμφίβολα πιο ζωντανό τμήμα του Χριστιανισμού, τις νέες Εκκλησίες και χριστιανικές ομάδες του τρίτου κόσμου, που κατά κανόνα χρησιμοποιούν ως εργαλείο τη θεολογία της συνάφειας. Μια σε βάθος ανάλυση και αντικειμενική θεώρηση της σχέσης της ορθόδοξης θεολογίας με την (ή τις) contextual theology (-ies) είναι χωρίς αμφιβολία χρήσιμη και αναγκαία. Ενδεικτική φαίνεται να είναι η ομολογία της Rosmary Rüther, της πασίγνωστης αμερικανίδας φεμινίστριας θεολόγου, ότι «η μελέτη της Ανατολικής Ορθοδοξίας με την καθολική της (wholistic) αντίληψη για τη φύση, τη χάρη, το ανθρώπινο πρόσωπο και τον κόσμο, ήταν αυτά που παράμειναν για πάντα σημαντικά σε όλες τις μετέπειτα αναλύσεις και δραστηριότητές της»[54]. Αλλά και η άποψη του συναδέλφου κ. Ν. Ματσούκα σχετικά με το θόρυβο που ξεσήκωσε η παρουσίαση της κ. Chung Hyun Kyung είναι για το θέμα μας άκρως διαφωτιστική. «Ίσως τόσο η πρεσβυτεριανή θεολόγος όσο και οι ορθόδοξοι να έμπαιναν σ' ένα γόνιμο διάλογο, αν ξαναέβλεπαν τη διδασκαλία των ορθοδόξων πατέρων περί των διαρκών θεοφανειών στην κτίση και στην ιστορία, όπου οι αγιοπνευματικές δυνάμεις ουσιώνουν, ζωοποιούν, λογοποιούν και θεώνουν όλα τα κτιστά πράγματα και όντα, κατά την ερμηνεία της ορθόδοξης θεολογίας, πάντοτε όμως κατά την ανάλογη δεκτικότητά τους: τα άψυχα ουσιώνονται· τα έμψυχα ουσιώνονται και ζωοποιούνται· τα λογικά και νοήμονα ουσιώνονται, ζωοποιούνται, λογοποιούνται και θεώνονται»[55].

Ορθόδοξη, λοιπόν, θεολογία και contextual theology; ή *είναι* contextual η

53. Anton Houtepen στην εναρκτήρια προεδρική εισήγηση της Ζ΄ Συνέλευσης της Societas Oecumenica (Salamanca 1992), στην οποία ο πρόσφατα εκλεγείς Γ. Γραμματέας του Π.Σ.Ε. Konrad Raiser έκανε λόγο για mounting confessionalism and ecclesiotribilism.

54. R. R. Rüther, *Disputed Questions*, 1984, σελ. 37.

55. Από εισήγησή του «Οι θεοφάνειες στην ιστορία του Ισραήλ και της Εκκλησίας ως πηγή θεοπτίας και θεογνωσίας».

Ορθόδοξη θεολογία[56]; Ακόμη κι αν αυτό μπορεί να θεωρηθεί από πολλούς πολύ προωθημένη σκέψη, αναμφίβολα ο ειλικρινής διάλογος της Ορθόδοξης θεολογίας με τις διάφορες σύγχρονες «θεολογίες» που χρησιμοποιούν τη συγκεκριμένη (contextual) μέθοδο θα αποβεί επωφελής και για τα δύο μέρη.

56. Αυτό ήταν το συμπέρασμα του επιστημονικού συμποσίου, που από κοινού διοργάνωσαν το Τμήμα Θεολογίας του Α.Π.Θ. και το Οικουμενικό Ινστιτούτο του Bossey στη Θεσσαλονίκη (2-3 Οκτωβρίου 1992) με θέμα «Κλασική θεολογία και θεολογία της συνάφειας. Ο ρόλος της Ορθόδοξης θεολογίας στη μετα-Καμπέρρα οικουμενική κίνηση».

Σχόλια στην ορθόδοξη εκκλησιολογία

Ion Bria
Μετάφραση: *Νίκος Ζαρκαντζάς*

Εισαγωγή

Το Παγκόσμιο Συμβούλιο Εκκλησιών δεν έχει μια επίσημη εκκλησιολογία. Όπως δηλώνεται στη διακήρυξη του Τορόντο (1950), ενσωματώνει μια ποικιλία εκκλησιολογικών απόψεων και ιεραποστολικών αντιλήψεων, οι οποίες θα πρέπει να συναντηθούν σε ένα ζωτικό διάλογο εύκολα κατανοητών επιχειρημάτων. Επιπλέον, υπάρχουν ουσιαστικές αποκλίσεις, για παράδειγμα, μεταξύ της εκκλησιολογίας των εκκλησιών της Μεταρρύθμισης και εκείνης των ορθοδόξων εκκλησιών. Οι περισσότερες από τις μελέτες και άρθρα του ΠΣΕ αντανακλούν αυτή την κρίσιμη κατάσταση, και δεν αποτελεί έκπληξη να βλέπεις να εκφράζονται στο ίδιο συνέδριο ή βιβλίο, διαφορετικές εκκλησιολογικές, ομολογιακές και συναφειακές απόψεις.

Στην πραγματικότητα, δύο βασικές γραμμές βρίσκονται σε μόνιμη αναμέτρηση και διάλογο:

Κατά πρώτο λόγο, η εκκλησιολογία θεωρείται ως καθρέφτης και απάντηση στην παγκόσμια κατάσταση, επομένως, η κοινωνική ηθική ασκεί σημαντική επίδραση στο δόγμα και τις δομές της Εκλησίας. Η άποψη αυτή προκαλεί το ερώτημα της ισοτιμίας ανάμεσα στο βιβλικό λαό του Θεού και την Εκκλησία ως ιστορικό καθίδρυμα. Η εκκλησιολογία αυτή υπογραμμίζει την έννοια της Εκκλησίας ως κοινωνιολογικού κινήματος και κοινότητας, η οποία, στην παρούσα κατάσταση, δεν ελέγχει τη δόμηση της κοινωνίας και δεν μπορεί να συμβιβαστεί με έναν Χριστιανισμό που βρίσκεται στο κέντρο της εκκοσμίκευσης.

Από την άλλη μεριά, η Ορθόδοξη γραμμή προτιμά να μιλά όχι για μια αφηρημένη, δογματική εκκλησιολογία, αλλά για την Εκκλησία ως μυστήριο της κοινωνίας του Θεού με τον ιστορικό λαό του. Το έργο της εκκλησιολογίας, σύμφωνα με την Ορθόδοξη αντίληψη, συνίσταται στο να αντλεί από την εμπειρία της ζωής της Εκκλησίας στον κόσμο, πρότυπα χριστιανικής διαβίωσης για την κάθε εποχή. Με τη μυστηριακή της φύση και εξαιτίας αυτή, η Εκκλησία είναι πάντα μια προκλητική πραγματικότητα για την κοινωνία. Γι' αυτό τίθεται το ερώτημα: τι είδους εκκλησιαστική (οικουμενική) κοινότητα χρειάζεται ο κόσμος σήμερα; Στο σημείο αυτό μπορεί να δει κανείς ότι υπάρχουν σημεία σύγκλισης των δύο τάσεων.

Θα ήθελα να υπογραμμίσω μερικές αντιλήψεις που τώρα πια μπορούν να τύχουν κοινής αποδοχής ύστερα από την οικουμενική εμπειρία μας των τελευταίων δεκαετιών.

Ι. Εκκλησιολογική πίεση

Από την αρχή της συμμετοχής τους στο ΠΣΕ, οι ορθόδοξοι έχουν έντονα υπογραμμίσει τις βιβλικές και θεολογικές απόψεις για την Εκκλησία και την ενότητά της. Ένας από τους όρους τους για να παραμείνουν στο Συμβούλιο ήταν η προσφυγή στη θεολογία (και στην εκκλησιολογία) για τη ρύθμιση των οικουμενικών θεμάτων. Υπάρχουν πολλές κοινωνικές, ανθρώπινες και πολιτικές ανάγκες, λένε, που δικαιολογούν και ζητούν την κοινή μαρτυρία και την ορατή ενότητα όλων των Χριστιανών, αλλά επίσης υπάρχει μια θεόσδοτη έμπνευση και ένα κάλεσμα προς όλη την Εκκλησία και την ανθρωπότητα να είναι ενωμένοι. Αποτελεί σκοπό του ΠΣΕ να αποκαλύψει αυτήν την ενότητα που υπάρχει στη Βίβλο, στο δόγμα, στη θεολογία και στην παράδοση. Δεν είναι τυχαίο ότι οι ορθόδοξοι, ειδικά μέσα από την επίδραση του αείμνηστου καθηγητή Νίκου Νησιώτη, τέως διευθυντή του Οικουμενικού Ινστιτούτου και προέδρου της επιτροπής «Πίστης και Τάξης», έχουν τόσο βαθιά αναμειχθεί στη σύνταξη του κειμένου κοινής συναίνεσης *Βάπτισμα, Ευχαριστία και Ιερωσύνη* (1981), το οποίο αποτελεί μέρος μιας οικουμενικής συζήτησης για την εκκλησιολογία. Συνεπώς, η εμμονή των ορθοδόξων στα εκκλησιολογικά θέματα υπάρχει από την ίδρυση του ΠΣΕ, και ενισχύθηκε ιδιαίτερα όταν προέκυψε το ερώτημα της «εκκλησιολογικής σημασίας του ΠΣΕ». Η αντίδραση σ' αυτήν την εμμονή γνώρισε διάφορες όψεις και εκφράσεις. Ωστόσο, το γεγονός ότι η εικόνα και η γλώσσα της «κοινωνίας» κατέλαβαν κεντρική θέση στη σύγχρονη εκκλησιολογία –αυτό είναι και το θέμα του επόμενου παγκόσμιου συνεδρίου Πίστης και Τάξης, που θα γίνει στο Santiago de Compostela, στην Ισπανία, το 1993– οφείλεται στο εκκλησιολογικό ενδιαφέρον που συνεχώς εκφραζόταν από τους ορθοδόξους. Οι τελευταίοι αντιδρούν έντονα σε κάθε σημάδι αντίφασης και αδιαφορίας στην αναζήτηση της ορατής ενότητας ως βασικού σκοπού του Συμβουλίου. ΤΟ ΠΣΕ δεν μπορεί να υποβιβάσει τον οικουμενικό αγώνα σε ένα θέμα απλής αλληλεγγύης, προκειμένου να δώσει μια κοινή απάντηση στα προβλήματα του κόσμου. Αισθάνονται άβολα όταν το Συμβούλο προσπαθεί να παρακάμψει την έννοια της ορατής ενότητας και της ευχαριστιακής κοινότητας.

Ας ορίσουμε τώρα μερικές ειδικές εκκλησιολογικές εκφράσεις.

ΙΙ. Εκκλησιολογικές εκφράσεις

1. Για την ορθόδοξη εκκλησιολογία, η Εκκλησία είναι κάτι περισσότερο από

μία κοινότητα με μια ιδιαίτερη κλίση. Είναι το σημάδι της παρουσίας και της ευσπλαχνίας του Θεού στον κόσμο, ο οποίος ανακεφαλαιώνει και αγιάζει τα πάντα στον Εαυτό του. Ενάντια σε κάθε οργανική και λειτουργική άποψη περί Εκκλησίας, η Ορθόδοξη θεολογία μιλά ξεκάθαρα για την κοινωνία της Αγίας Τριάδας ως το κατ' εξοχήν θεμέλιο της εκκλησιαστικής κοινωνίας. Είναι η τριαδική θεία Κοινωνία που παράγει και μορφοποιεί την κοινωνία σε Σώμα Χριστού. Η Εκκλησία δοξολογεί στα τρία Πρόσωπα της Τριάδας την ενότητα του Θεού. Είναι φανερό ότι μια ελλιπής θεολογία για τη θεία Κοινωνία έχει συνέπειες στην κατανόηση της εκκλησιαστικής κοινωνίας. Η απουσία μιας τέτοιας σχέσης μεταξύ αυτής της «κοινωνίας» και της «εκκλησιαστικής κοινωνίας», έχει οδηγήσει τη Μεταρρύθμιση στη διάκριση μεταξύ της ορατής και αόρατης Εκκλησίας. Μόνο αν είχαμε μια βαθύτερη κατανόηση της θείας τριαδικής Κοινωνίας δεν θα ανησυχούσαμε με μια θεώρηση της Εκκλησίας ως κοινωνίας. Η Οικουμενική Κίνηση δεν ενδιαφέρεται για μια ιστορική επανασύσταση της ενότητας της Εκκλησίας, αλλά για μια ιστορική φανέρωση του μυστηρίου του Θεού.

Πράγματι, η οικουμενική κίνηση αντλεί τη βιβλική της πηγή από το Ευαγγέλιο του Ιωάννη (17, 20-24), «Οὐ περί τούτων δέ ἐρωτῶ μόνον, ἀλλά καί περί τῶν πιστευόντων διά τοῦ λόγου αὐτῶν εἰς ἐμέ, ἵνα πάντες ἕν ὦσιν, καθώς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοι κἀγώ ἐν σοί, ἵνα καί αὐτοί ἐν ἡμῖν ὦσιν, ἵνα ὁ κόσμος πιστεύῃ ὅτι σύ με ἀπέστειλας· κἀγώ τήν δόξαν ἥν δέδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, ἵνα ὦσιν καθώς ἡμεῖς ἕν· ἐγώ ἐν αὐτοῖς καί σύ ἐν ἐμοί, ἵνα ὦσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν, ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος ὅτι σύ με ἀπέστειλας καί ἠγάπησας αὐτούς καθώς ἐμέ ἠγάπησας.».

Ο ευαγγελιστής Ιωάννης διατηρεί μερικά σημαντικά σημεία του μηνύματος του Ιησού για το λαό του. Ο Ιησούς προσεύχεται (Ιω. 17, 11): «Πάτερ ἅγιε, τήρησον αὐτούς ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ δέδωκάς μοι, ἵνα ὦσιν ἕν καθώς ἡμεῖς». Η σχέση του με τον Πατέρα είναι η δύναμη και το πρότυπο της κοινότητας των μαθητών του. Στην προσευχή του Ιησού υπάρχει η αναφορά στην κοινωνία Του με τον Πατέρα με σκοπό να καταδείξει ότι οι πολλοί μπορούν να γίνουν ένα όπως Αυτοί είναι ένα. Αυτό δεν είναι απλώς μια εννοιολογική αναλογία, αλλά η επιβεβαίωση της εξάρτησης του ανθρώπινου τρόπου ύπαρξης από το Τριαδικό πρότυπο. Η θεία κοινωνία καθορίζει την ποιότητα της ανθρώπινης κοινωνίας. Το ενδιαφέρον του Ιησού για το σύνολο του κόσμου και για την ενότητα των πάντων είναι μέρος της ιστορικής του δράσης. «Ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλομεν καὶ ὑμῖν, ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν. καὶ ἡ κοινωνία δέ ἡ ἡμετέρα μετά τοῦ πατρός καὶ μετά τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ» (Α΄ Ιω. 1, 3). Ο Ιωάννης βλέπει την κοινότητα της Αγίας Τριάδας σαν μια πραγματικότητα που διατηρεί τη συνοχή της ανθρώπινης κοινωνίας και ρυθμίζει την κοινή ζωή. Η νέα ζωή είναι ζωή μέσα στην κοινότητα.

Αυτό το πνεύμα της Κοινωνίας όπως περιγράφεται από τον ευαγγελιστή

Ιωάννη βιώθηκε με ποικίλους τρόπους, αλλά και διαστρεβλώθηκε. Στην Ευρώπη, η άποψη της παγκοσμιότητας για την Εκκλησία (στη λατινική Εκκλησία), η ατομικιστική άποψη για τη σωτηρία στις εκκλησίες της Μεταρρύθμισης, έχουν επισκιάσει την εικόνα της Εκκλησίας ως κοινωνίας. ΄Ομως την πιο καταστροφική επίδραση στην κατανόηση της Εκκλησίας ως οικουμενικής κοινωνίας άσκησε η θεωρία και πρακτική της ιεραποστολής των δυτικών Εκκλησιών, Ρωμαιοκαθολικής και Προτεσταντικής, κατά τον 19ο αιώνα. Δεν είναι εδώ ο κατάλληλος τόπος για να αναπτύξουμε τη θέση σχετικά με τον αντίκτυπο της ιεραποστολικής του 19ου αιώνα στη σύγχρονη εκκλησιολογία. Ας πούμε μόνο ότι μέρος της ιστορίας της Χριστιανικής ιεραποστολής κατά τη διάρκεια του 19ου αι. ήταν η επέκταση των δυτικών εκκλησιών ή των ιεραποστολικών αδελφοτήτων στις νέες περιοχές. Αυτή η μακρο-αντίληψη της ιεραποστολής οδήγησε στη διάλυση και υποτίμηση των τοπικών ομάδων και των συνηθειών τους. Η δημιουργία νέων τοπικών εκκλησιών ως αναπόσπαστου τμήματος της παγκόσμιας Εκκλησίας, με τη δική τους, όμως, ιδιαίτερη ταυτότητα και ακεραιότητα, δεν αποτελούσε μέρος αυτής της στρατηγικής.

Συνεπώς, βρίσκουμε ότι αυτή η έννοια της ιεραποστολής-ιεραποστολικής των αποικιακών χρόνων δημιούργησε μεγάλη σύγχυση σχετικά με την κατανόηση της Εκκλησίας. Υπήρχε μια τάση υποβάθμισης του δόγματος της Εκκλησίας κάτω από την ιεραποστολική πίεση των πλουσίων χριστιανικών χωρών. Βεβαίως, σήμερα υπάρχουν νέες τάσεις και εξελίξεις στην ιεραποστολική οι οποίες δεν έχουν καμία σχέση με την παραπάνω περιγραφή. Ωστόσο, υπάρχουν νέοι κίνδυνοι –φατριαστικές τάσεις, εθνικά συμφέροντα, κοσμικές και χριστιανικές εθνικιστικές ιδεολογίες, θρησκευτικές διαμάχες– οι οποίοι απειλούν την Εκκλησία ως οικουμενική κοινότητα. Η ιστορία της ιεραποστολής κατά τον 19ο αιώνα ήταν ιστορία επέκτασης, επιρροής και δύναμης, επιζήμια για τη διαμόρφωση των τοπικών εκκλησιών ως μελών της παγκόσμιας Εκκλησίας, που σήμερα εμφανίζεται σαν στενός ορισμός της τοπικότητας, ένας κατακερματισμός της καθολικότητας σύμφωνα με εθνικιστικά κριτήρια που αντανακλώνται στην έννοια της Εκκλησίας.

2. Η Ορθόδοξη εκκλησιολογία δίνει μεγάλη σημασία στους στόχους της Εκκλησίας θεωρώντας τους ως στόχους του Ιησού Χριστού που μεταδίδονται από το ΄Αγιο Πνεύμα. ΄Ετσι προκύπτουν, η σημασία της ολότητας, αγιότητας, καθολικότητας και αποστολικότητας της Εκκλησίας. Η ιστορική σύσταση της Εκκλησίας είναι συνδεδεμένη με το γεγονός της Πεντηκοστής, όταν το ΄Αγιο Πνεύμα κατήλθε στους Αποστόλους. Το χάρισμα που τους δόθηκε λέγεται αδελφοσύνη, Κοινωνία. Το ΄Αγιο Πνεύμα είναι ο δημιουργός της εκκλησιαστικής κοινωνίας, η Εκκλησία είναι χτισμένη στα θεμέλια που έβαλαν οι Απόστολοι, ως ένα σώμα σε συνεχή κίνηση και αύξηση.

Η συζήτηση γύρω από το λαό του Θεού χωρίς αναφορά στην Πεντηκοστή (εννοώντας ανανέωση) και τους Αποστόλους (εννοώντας ιεραποστολή) και στο

ερώτημα που εγείρεται αν η κίνηση του λαού του Θεού αποτελεί ή όχι την Εκκλησία, είναι από ορθόδοξης άποψης παραπλανητικό και απαράδεκτο. Σε ειδικό χρόνο και χώρο η δύναμη του Αγίου Πνεύματος είναι αυτή που ενδυναμώνει τους Αποστόλους: «καί συναλιζόμενος παρήγγειλεν αὐτοῖς ἀπό Ἱεροσολύμων μή χωρίζεσθαι ἀλλά περιμένειν τήν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός ἥν ἠκούσατέ μου» (Πραξ. 1, 4). Αυτό σημαίνει ότι ο Θεός ενοποιεί το λαό του, την ιστορία της Εκκλησίας και τον κόσμο που είναι υπό την κρίση του. Αλλά η χάρη του Θεού ζητά τη δική μας ανταπόκριση και εδώ χρειάζεται να θέσουμε τις προτεραιότητες. Πάνω απ' όλα πρέπει να αναζητήσουμε την Κοινωνία, την πηγή κάθε μακαριότητας. Η άμεση ανάγκη για Κοινωνία συμπορεύεται με την αναζήτηση στην πράξη μιας ενωμένης χριστιανικής μαρτυρίας στον κόσμο. Ο τελικός της σκοπός είναι η συνοχή του λαού του Θεού προς διασφάλιση της συμφιλίωσης, της ελευθερίας, της ειρήνης για την εποχή μας και για τις επόμενες γενιές. Δεν υπάρχει ελευθερία και δικαιοσύνη σε μια διαιρεμένη Εκκλησία και κοινωνία. Όμως αντίθετα η κοινωνία είναι η πηγή ελευθερίας και δικαιοσύνης.

3. Οι Ορθόδοξοι θα πουν ότι στην ιστορία της Εκκλησίας ήταν δυνατή η ορατή, εκκλησιαστική κοινωνία γύρω από τα βασικά στοιχεία της χριστιανικής πίστης, ηθικής και πρακτικής. Ισχυρίζονται ότι η μαρτυρία τους αντιπροσωπεύει ένα ακριβές σύμβολο εκείνης της πραγματικότητας. Η κοινωνία αυτή δεν ήταν τέλεια, αλλά ήταν ένα σημάδι, η μαρτυρία μιας νέας πραγματικότητας χωρίς την οποία ο κόσμος στερείται νοήματος. Ήταν μια δύναμη ενότητας που εμπόδισε τις εκκλησίες να εγκλωβιστούν σε καταστάσεις έσχατης διαίρεσης. Μέσω της οικουμενικής διάκρισης οι Ορθόδοξοι έκαναν πάντα προσεκτικές δηλώσεις για τη σύνδεση δογμάτων και είχαν ένα αδιάκοπο ενδιαφέρον για την ενότητα της εκκλησίας.

Παρά την γεμάτη διαμάχες και διαιρέσεις ιστορία του ξεπεσμού του ιστορικού χριστιανισμού, οι τοπικές εκκλησίες πέτυχαν να έχουν ένα «κοινό νου», να αρθρώνουν μαζί μια κοινή ομολογία πίστης, να αποφασίζουν ως ένα σώμα με πολλά μέλη. Υπήρξε μια περίοδος σταθεροποίησης, μια περίοδος που ο Χριστιανισμός λειτουργούσε σε οικουμενικό επίπεδο ατελές αλλά συγκεκριμένο, που είχε ως πυρήνα του την Παράδοση, την μεταβιβασθείσα αποστολική κληρονομιά συμπεριλαμβανομένης και της Αγίας Γραφής. Ιστορικά ήταν δυνατό να ομολογεί η Χριστιανική κοινότητα ότι: «Πιστεύομεν εις μίαν, αγίαν, καθολικήν και αποστολικήν Εκκλησίαν». Οι Ορθόδοξοι ισχυρίζονται ότι αντιπροσωπεύουν αυτήν την Παράδοση. Επομένως, η παρουσία των Ορθοδόξων είναι εξαιρετικής σημασίας στην προσπάθεια ανακάλυψης ομοιοτήτων και διαφορών όχι μόνο μεταξύ των εκκλησιών μελών του ΠΣΕ, αλλά και μεταξύ του ΠΣΕ και της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας.

Πραγματικά, μπορεί κανείς να πει ότι η οικουμενική κοινότητα βασίζεται σε κάποιες αντικειμενικές πραγματικότητες σχετιζόμενες με τη δογματική και μυστηριακή θεολογία, όπως αποδείχθηκε στο κείμενο *Βάπτισμα, Ευχαριστία*

και Ιερωσύνη. Όμως το πρόβλημα παραμένει και στην πραγματικότητα μια από τις θεολογικές διαμάχες μέσα στο ΠΣΕ στρέφεται γύρω από τη συνοχή και την αυθεντία των «συγκλίσεων», οι οποίες έχουν διαμορφωθεί από το 1948. Μέχρι τώρα δεν υπάρχει διατυπωμένη οικουμενική συμφωνία σχετικά με την ουσία του κειμένου ΒΕΙ (Βάπτισμα, Ευχαριστία, Ιερωσύνη). Οι περισσότερες εκκλησίες έχουν δυσκολίες με συγκεκριμένες θεολογικές θέσεις και πρακτικές όσον αφορά στα τρία μυστήρια που ορίζονται στο κείμενο. Υπάρχει ένας ικανός αριθμός εκκλησιών που είναι διστακτικές ειδικά σε σχέση με αυτή την έννοια της συμφωνίας. Το ΒΕΙ παρουσιάζει αυτή τη διπλή πρόκληση σε πολυάριθμες εκκλησίες.

Αυτό που μπορούμε να πούμε όλοι μαζί είναι ότι οι οικουμενικές συγκλίσεις θα πρέπει να παρέχουν τη συνέχιση της θύμισης του Χριστού όπως αυτή διατηρήθηκε στην αποστολική πίστη αλλά και να βρίσκονται σε σχέση με τα σύγχρονα προβλήματα. Το ΒΕΙ ως αποτέλεσμα της δουλειάς θεολόγων από διάφορες ομολογίες, σχολές και αντιλήψεις αποδείχτηκε σ' όλη την έκταση του οικουμενικού φάσματος περισσότερο ενοποιητικό παρά διαιρετικό.

Οι Ορθόδοξοι επίσης λένε ότι όλες οι εκκλησίες έχουν χάσει το διαλλακτικό πνεύμα στη διάρκεια της ιστορίας εξαιτίας των διαιρέσεων. Πραγματικά, οι χωρισμένες εκκλησίες ανέπτυξαν τα ιδιαίτερα χαρίσματά τους και τη διακονία τους σε μια περιοχή, όμως έχασαν και κάτι επίσης σημαντικό. Αποτελεί σκοπό της οικουμενικής κίνησης να συνενώσει όλες αυτές τις εκκλησίες, μέσα σε ένα νέο πλαίσιο, για να δουν τι κέρδισαν και τι έχασαν καθ' όλη τη διάρκεια της διασπασμένης ιστορίας εξαιτίας του ομολογιακού τρόπου ύπαρξής τους. Χωρίς η μια την άλλη, κάθε εκκλησία από μόνη της είναι ατελής. Δεν είναι αρκετό να αφήνουμε τις αποκλίσεις όπως έχουν και να αναζητούμε μόνο τις αλληλοσυμπληρώσεις. Αυτό που χρειάζονται οι εκκλησίες είναι μια αμοιβαία διάθεση και ισχυροποίηση των χαρισμάτων τους. Η κοινωνία μπορεί και πάλι να βγάλει τις εκκλησίες από τα γκέτο τους και να διευκολύνει την ενσωμάτωσή τους σε μια και την αυτή ιστορία του λαού του Θεού.

Στην πραγματικότητα, ένα ρεύμα βλέπει την αποκατάσταση της ενότητας μέσα από τη διόρθωση του σχίσματος και της διαίρεσης, ειδικά μεταξύ Ανατολής και Δύσης. Πρέπει να πάμε πίσω, στη στιγμή του ιστορικού χωρισμού και να συγκρίνουμε τις δύο περιόδους, πριν και μετά τη διαίρεση. Συνεπώς, θα πρέπει να επαναν ακαλύψουμε την κοινή αποστολική παράδοση που οι εκκλησίες έχουν όλες μαζί διατηρήσει κατά τη διάρκεια μας χιλιετηρίδας, και να αναζητήσουμε τη σύγχρονή της έκφραση.

Αυτή η άποψη σχετίζεται με την ερμηνεία της ιστορίας της Εκκλησίας, και προτείνει να κινηθούμε από το παρόν προς το παρελθόν για να θεραπεύσουμε τις σκληρές διαιρέσεις και τους αφορισμούς. Ασφαλώς, υπάρχουν και περιορισμοί, διότι η οικουμενική κίνηση δεν μπορεί να θεωρηθεί απλά ως η συνάντηση των ιστορικών εκκλησιών που εμπλέκονται στο χωρισμό Ανατολής-Δύσης. Η

διαίρεση μεταξύ Ρώμης και Κωνσταντινούπολης κατά τον 11ο αιώνα έχει πραγματικά επηρεάσει την ιστορία του χριστιανισμού, και μπορούμε να αναγνωρίσουμε ίχνη της στη σημερινή πρακτική της «ουνίας» –η επιστροφή στη Ρώμη των «χωρισμένων αδελφών». ΄Ομως, τα θέματα της οικουμενικής κίνησης και η εξέλιξή τους δεν μπορεί να εξαρτάται αποκλειστικά από αυτό. Πολλές εκκλησίες έχουν μια διαφορετική ιστορία που δεν συνδέεται άμεσα με την παραπάνω διαμάχη. Οι δυτικές και ανατολικές εκκλησίες δεν θα πρέπει να επιβάλλουν αυτό το κεφάλαιο της ιστορίας στις νεώτερες εκκλησίες. Η ιστορία του Χριστιανισμού είναι επίσης το θέμα βαθιά διισταμένων αναλύσεων.

Οι Ορθόδοξοι δεν υποστήριξαν ποτέ ότι κατείχαν το μονοπώλιο της οικουμενικής κίνησης ή τις δυνατότητες να αναλάβουν την αρχηγία μιας στρατηγικής για την ένωση ενός διαιρεμένου Χριστανισμού. Επίσης, αναγνωρίζουν ότι η Εκκλησία δεν μπορεί ιστορικά να πραγματώσει το γεγονός της κοινωνίας σε απόλυτο βαθμό. Είμαστε ακόμα στη διαδικασία του γίγνεσθαι προς μια πλήρη έκφραση Κοινωνίας. Ωστόσο, η μυστηριακή συμβολική δύναμη της Εκκλησίας παραμένει άθικτη ακόμα και μέσα στις αποτυχίες. «Οὕτως οἱ πολλοί ἕν σῶμα ἐσμέν ἐν Χριστῷ, τό δέ καθ' εἱς ἀλλήλων μέλη» (Ρωμ. 12, 5). Η πνευματικότητα του σώματος κάνει δυνατή μια αμοιβαία μεταφορά χαρισμάτων και διακονημάτων. ΄Οταν ένα μέλος αποτυγχάνει και παραβιάζει το πνεύμα της κοινότητας, υπάρχει ένα άλλο μέλος του σώματος που αντιδρά και αποκαθιστά την κοινωνία. «Τό αὐτό εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες» (Ρωμ. 12,16). Και πάνω από όλα ο αγώνας μας να παραμείνουμε σύμβολο κοινωνίας είναι βασισμένος στην αγάπη του Χριστού για όλους. Με την πεποίθηση αυτή, οι Ορθόδοξοι έγιναν μέλη του ΠΣΕ.

4. Σε μια δεδομένη στιγμή στην ιστορία, οι χωρισμένες και διασκορπισμένες εκκλησίες αποφάσισαν να αντιμετωπίσουν την πορεία προς την ορατή ενότητα με νέους τρόπους. Αυτό είναι το βασικό σύμβολο της σύγχρονης οικουμενικής κίνησης. Δεν είναι δυνατό να αγνοήσουμε τις ελπιδοφόρες εξελίξεις στην αναζήτηση της πλήρους ενότητας από την εποχή της ίδρυσης του ΠΣΕ. Πρέπει να μιλάμε περισσότερο για τη συμβολική αξία της οικουμενικής κοινότητας. Σε μια εποχή που η διάλυση και η διαίρεση έγιναν κυρίαρχη ιδεολογία και επικρατούσα πρακτική, είναι σημαντικό ότι η οικουμενική κοινότητα προσπαθεί να ξαναβρεί την αίσθηση της Κοινωνίας, τόσο στην Εκκλησία καθαυτήν όσο και στην ανθρωπότητα μαζί, σαν ένα σύνολο. Μια τέτοια έννοια συνιστά ένα ισχυρό αντίγραφο όλων των ιδεολογιών που δίνουν έμφαση στη διάσπαση του κόσμου και την αθλιότητα της ανθρώπινης ιστορίας.

Ο «συμβολικός» τρόπος αποτελεί ίσως την πιο αποτελεσματική στρατηγική στην οικουμενική κίνηση. Συνίσταται στη χρησιμοποίηση συμβολικών πράξεων και χειρονομιών που έχουν σαφή ή μη αξία για όλους. Αυτές οι συμβολικές εκδηλώσεις δεν μπορούν να λύσουν το πρόβλημα της ενότητας, αλλά σίγουρα βγάζουν τις εκκλησίες από την απομόνωση και τη μοναχικότητά τους. Με τον

τρόπο αυτό οι Χριστιανοί μπορούν να δημιουργήσουν μια οικουμενική εποχή και ατμόσφαιρα. Αυτό τους δίνει μια συγκεκριμένη ηθική εξουσία και αξιοπιστία.

Εξάλλου, διαπράττονται πολλές αδικίες και υπάρχουν δυνάμεις που υποσκάπτουν την κοινωνία. Είναι πολλοί οι όροι που πρέπει να εκπληρωθούν για μια πραγματική, συγκεκριμένη κοινότητα. Όμως ο αγώνας για να υπάρξει μια πραγματική κοινότητα, τα σημάδια που προσφέρουν οι χριστιανοί εν ονόματι όλων, δεν είναι αντιπροσωπευτικά μιας πρόγευσης της εκκλησίας ως κίνησης που ασχολείται με τον κόσμο; Διαιρεμένες εκκλησίες δεν μπορούν να θεραπεύσουν μια διαιρεμένη ανθρωπότητα. Ωστόσο, υπάρχουν συμβολικές πράξεις των εκκλησιών, πραγματοποιήσιμες εδώ και τώρα, οι οποίες μπορούν να παρακινήσουν το λαό προς αναζήτηση της ενότητας, να τον βγάλουν από τις δομές αποκλειστικότητας και τις ιδεολογίες διακρίσεων.

Παραδείγματα «συμβολικών» πράξεων υπάρχουν παντού: οι θεολογικές πεποιθήσεις που έχουμε κοινές με Ρωμαιοκαθολικούς και Προτεστάντες στο ΒΕΙ: ο διάλογος μεταξύ της Ορθοδόξου Εκκλησίας και των Ανατολικών εκκλησιών που οδηγεί σε αμοιβαία αναγνώριση της ιερωσύνης και της ευχαριστιακής κοινωνίας, κάθε πράξη αλληλεγγύης κανει τον αγώνα των εκκλησιών οικουμενικά ορατό. Υπάρχουν συμβολικές πράξεις, άμεσα πραγματοποιήσιμες, στο χώρο της κοινής μαρτυρίας και αλληλεγγύης των χριστιανών διαφόρων παραδόσεων και εθνών. Υποδηλώνουν την εξάσκηση απ' όλους εκείνης της ικανότητας που θα διακρίνει όλα τα κακά της γενιάς μας, τα οποία καταστρέφουν την ανθρώπινη κοινότητα.

Και τι γίνεται με τον οικουμενικό συμβολισμό της πνευματικότητάς μας; Οι προσευχές των επιμέρους χριστιανικών κοινοτήτων για ενότητα δεν είναι μια από τις μεγαλύτερες πνευματικές δυνάμεις της εποχής μας; Δεν είναι η κατά πρόσωπον συνάντηση, διακριτική, ένθερμη, με θρησκευτική ευαισθησία που αποκαλύπτει την αναζήτηση κοινωνίας και πληρότητας; Και γιατί να μη φανταστούμε νέα σημάδια ενότητας;

III. Η πρακτική της εκκλησιολογίας.

Οι Ορθόδοξοι, όμως, εφαρμόζουν την υπέροχη εκκλησιολογία τους; Για ποιο πράγμα ενδιαφέρεται η Ορθοδοξία; Είναι έτοιμοι οι Ορθόδοξοι να αντιμετωπίσουν την αλήθεια σχετικά με τους εαυτούς τους, όπως αυτή διατυπώνεται από τους ανθρώπους; Είναι σε θέση να ανανεώσουν την παράδοση προκειμένου να δημιουργήσουν μια νέα περίοδο στην ιστορία κοιτάζοντας το μέλλον;

Υπάρχουν πολλές εκκλησιολογικές ελλείψεις στην ζωή των Ορθοδόξων εκκλησιών.

Μια παρατήρηση σχετίζεται με την εσωτερική ζωή της Εκκλησίας, ειδικά με

τη θέση των πιστών, οι οποίοι είναι οι πραγματικοί «υπερασπιστές της αλήθειας» (Εγκύκλιος Ορθοδόξου Πατριάρχη 1848), και που είναι τώρα ελεύθεροι να αναλάβουν την πλήρη ευθύνη στην αποστολή και τη ζωή της εκκλησίας. Οι εκκλησίες διστάζουν να προσεγγίσουν και να συζητήσουν το επίμαχο πρόβλημα των λαϊκών, την ισορροπία ή ανισορροπία μεταξύ των εκκλησιαστικών αρχών και της πραγματικότητας των εκκλησιών και των πιστών τους.

Η ανανέωση της εσωτερικής δομής και ζωής δεν μπορεί να αναβληθεί με πρόφαση την παραδοσιακότητα ή τη διατήρηση της ταυτότητας. Και αυτό δεν γίνεται μόνο στο όνομα της ανακαίνισης αλλά λειτουργεί επίσης ως παράδειγμα για την ανανέωση της κοινωνίας. Η ανανέωση στην Εκκλησία θα έπρεπε να συνδέεται με την ανάπτυξη της οικονομικής και πολιτικής οργάνωσης της κοινωνίας.

Αισθανόμαστε επίσης μια έλλειψη ευαισθησίας προς την κατεύθυνση της πραγμάτωσης της παγκόσμιας Εκκλησίας. Η έννοια της τοπικής εκκλησίας, βασισμένη στην ιδέα της κανονικής περιοχής, ενός συγκεκριμένου έθνους, αναγνωριζόμενου μέσα από τον πολιτισμό του και τη γλώσσα του, έχει κερδίσει τα προνόμια της αυτονομίας και ελευθερίας του λαού του Θεού σε ένα συγκεκριμένο χώρο. Η εκκλησιαστική αυτονομία, ενώ αποτελεί πηγή ελευθερίας και αλληλεγγύης ενός έθνους, δεν είναι πάντα μια απελευθερωτική δύναμη απο κάποια εθνικιστική αιχμαλωσία. Η πλειοψηφία των ορθοδόξων βρίσκεται στην Κεντρική και Ανατολική Ευρώπη, όπου μερικές φορές η ηθική πιστότητα και η εξουσία των αρχιεπισκόπων που προέρχονται από αυτές τις περιοχές αμφισβητείται από τον ίδιο το λαό τους. Δεν μπορούν να αντιμετωπίσουν την έξαρση του εθνικισμού, των εθνικών διαιρέσεων, και των εμφυλίων πολέμων στις χώρες τους. Η απουσία επίδρασης στην πολιτική και κοινωνική σκηνή είναι σημάδι βαθιάς απάθειας. Ανάμεσα στις περιοχές των ορθοδόξων, υπάρχουν εθνότητες που δεν μπορούν να φτάσουν σε μια συμφιλίωση με άλλες εθνότητες της ίδιας χώρας.

Η ανάγκη να κατανοήσουμε την πληρότητα της παγκόσμιας Εκκλησίας και να εκδηλώσουμε την καθολικότητα των τοπικών εκκλησιών, είναι ζωτική. Η ορθόδοξη πίστη δεν είναι μόνο ένα στοιχείο οικοδόμησης ενός έθνους, αλλά έχει και μια καθολική διάσταση: δεν είναι ανατολική ή δυτική, ούτε λατινική ή ελληνική, αλλά ευαγγελική, αν και έχει βιωθεί με διαφορετικό τρόπο από τα διάφορα έθνη και τους διάφορους πολιτισμούς. Η αυτονομία της τοπικής εκκλησίας θα πρέπει να γίνει μια απελευθερωτική δύναμη εντός της παγκόσμιας εκκλησίας. Με μια τέτοια κατανόηση, οι ορθόδοξοι μπορούν επίσης να επανακτήσουν τη θέση τους στην οικουμενική κοινότητα.

Είναι αλήθεια ότι η Ορθόδοξη Εκκλησία δεν έχει αρθρώσει συχνά μια δημόσια γνώμη για κοινωνικο-οικονομικά θέματα και δεν έχει δημοσιεύσει εγκυκλίους όπου να εκφράζει μια ξεκάθαρη στάση και κατεύθυνση. Σπάνια καταγγέλλει την άδικη δομή της κοινωνίας και σπάνια προτείνει εναλλακτικές

δομές που επαυξάνουν την κοινωνική δικαιοσύνη. Η ορθόδοξη Εκκλησία απέφυγε την είσοδό της στην αρένα του εγκόσμιου αγώνα για δύναμη.

Αποτελεί δεδομένη ιστορική πραγματικότητα το γεγονός ότι οι κομμουνισμός εμφανίστηκε στην πολιτική του εκδήλωση σε χώρες όπου επικρατούσαν ορθόδοξοι πληθυσμοί. Το γεγονός αυτό ίσως είναι ένα «παιχνίδι» της ιστορίας αλλά το γεγονός είναι ότι η κοινωνιολογική και πνευματική αντίσταση στον κομμουνισμό εύκολα εκμηδενίστηκε. Υπάρχουν πολλοί λόγοι για αυτήν την αδύναμη αντίσταση και η κατάσταση είναι διαφορετική από χώρα σε χώρα. Στη Ρωσία, η παραδοσιακή πνευματικότητα του ταπεινωμένου Χριστού δεν αποτελούσε δυνατή προετοιμασία για τις ιδεολογίες του 20ου αιώνα. Σ' όλες τις Βαλκανικές χώρες από το 1930-1940, αναπτύχθηκε μια λαϊκή ευσέβεια κένωσης, η οποία έδινε μεγάλη έμφαση στην προσωπική ζωή και τελείωση του ανθρώπου, αλλά λίγα λέγονταν για κοινωνικά και πολιτικά θέματα. Έτσι το πρόβλημα της ενοποίησης της προσωπικής ζωής και των κοινωνικών θεμάτων, της συνοχής μεταξύ πίστης και κοινωνικής ηθικής, ήταν τελείως παραμελημένο.

Από την απελευθέρωση της Ανατολικής Ευρώπης, γιατί περί απελευθέρωσης πρόκειται, η εκκλησία είχε την ελευθερία να οργανώνει την ιεραποστολή της και τα ποιμαντικά της προγράμματα. Αυτό έπρεπε να γίνει με μια ξεκάθαρη κατανόηση της παρουσίας της σε όλους τους τομείς της δημόσιας ζωής και σε συγκεκριμένα κοινωνικά θέματα. Ποιος είναι ο ρόλος της ορθόδοξης εκκλησίας σε μια εκκοσμικευμένη κοινωνία; Σε τέτοιου είδους ερωτήσεις απαντά λέγοντας ότι η Εκκλησία μπορεί να κρατήσει μια θαρραλέα στάση. Είναι ένα ρίσκο σοβαρό, διότι παίρνοντας μια θέση σ' αυτό το πρόβλημα είναι αναπόφευκτη η διφορούμενη στάση μας. Όμως η εκκλησία πρέπει να ζήσει με την ιδιαίτερή της ταυτότητα, τη μυστηριακή: σημάδι της Βασιλείας – μια προσκυνηματική κοινότητα στη Βασιλεία, σημάδι της αποκεκαλυμμένης Βασιλείας, αν και προσωρινή κοινότητα.

Κι ένας τελευταίος λόγος για την αμοιβαία αναγνώριση. Η αμοιβαία αναγνώριση είναι μια έκφραση της ελευθερίας της εκκλησίας να συμπεριφερθεί προς τις άλλες εκκλησίες ως ένα αναπόσπαστο κομμάτι μιας αναγνωρισμένης συμφιλιωτικής συνεργασίας (ΠΣΕ) και να πάρει κάθε απόφαση σχετικά με την ενότητα, εφαρμόσιμη στην τοπική αλλά και στην παγκόσμια κατάσταση. Αποτελεί μέρος μιας οικουμενικής πραγματικότητας που απαιτεί την αποφυγή μιας ψεύτικης, αυτοσχεδιασμένης ένωσης. Οι εκκλησίες θα έπρεπε να πάψουν να ισχυρίζονται πως είναι οικουμενικές αν δεν είναι ελεύθερες ή πρόθυμες να αντιμετωπίσουν τις άλλες εκκλησίες όπως είναι στην πραγματικότητα. Εννοείται μια κατά πρόσωπον αντιμετώπιση, που είναι μια στιγμή χάριτος, μια στιγμή θρησκευτικής αντίληψης των άλλων ως συντρόφων και μελών του σώματος.

Αμοιβαία αναγνώριση δε σημαίνει υποταγή, αλλά αμοιβαιότητα και συνεπάγεται διάλογο στη διαφορά, ρύθμιση των ιδιαιτεροτήτων των γλωσσών και συμβόλων, αποδοχή των διαφόρων πολιτιστικών υποδομών και εκφράσεων της

αυθεντίας. Σε αυτό το πλαίσιο, οι εκκλησίες μπορούν να επαληθεύσουν τη συνέπεια των παραδόσεων και περιορισμών τους. Εδώ, υπάρχουν μερικά συγκεκριμένα αποτελέσματα, όπως για παράδειγμα:

Πρόσφατα, το ΠΣΕ επαναναχάλυψε το δόγμα της Αγίας Τριάδας ως τη βάση για κάθε οικουμενική εκκλησιολογία. Οι πατέρες και οι μητέρες του ΠΣΕ ήταν αρκετά σοφοί και βιβλικοί ώστε να θέσουν την ομολογία του Τριαδικού Θεού στην καρδιά της κοινής μας βάσης. Αυτό μας βοηθά να δούμε από κοντά, πως η εικόνα της Τριάδας μπορεί να επιδράσει στην αναζήτησή μας για ενότητα.

΄Ολες οι εκκλησίες αποδέχτηκαν την αναζήτηση μιας πραγματοποίησης της αποστολικής πίστης. Στη «Λειτουργία της Λίμα» το Σύμβολο της Πίστεως του 381 μ.Χ. (χωρίς το "Filioque") επανεισήχθη ως ο πυρήνας της Χριστιανικής πίστης. Η προσφυγή των Ορθοδόξων στο δόγμα των επτά Οικουμενικών Συνόδων (325-787) δικαιώνεται με την προϋπόθεση ότι οι Σύνοδοι ερμήνευσαν την αποστολική παράδοση κατά ένα γνήσιο τρόπο. Το Σύμβολο δεν εξάλειψε τη μεγάλη ποικιλία παραδόσεων και θεολογικών σχολών. Αυτό που ζητούν οι Ορθόδοξοι είναι να φέρουν την Παράδοση σε διάλογο με τις παραδόσεις. ΄Ετσι, αποφεύγουμε το σύνδρομο της ομοιομορφίας, όπως επίσης και το σύνδρομο της ομολογιακότητας. Η Παράδοση είναι μια πρόκληση στα ομολογιακά στερεότυπα.

Η αναγνώριση των μυστηρίων άλλων εκκλησιών παίρνει υπ' όψη της μια θετική ιστορική πρακτική. Υπάρχει ένας λόγος στην αναγνώριση της εγκυρότητας του βαπτίσματος (ως μυστηρίου) παρά την ατέλεια του ιερουργού. Σήμερα αυτή η θέση αποτελεί μέρος μιας κοινής λογικής ανάμεσα σε διαφορετικές εκκλησίες. Οι ορθόδοξοι έχουν υιοθετήσει μια λίγο διαφοροποιημένη θέση που παίρνει υπ' όψη της τη «vestigia ecclesica», τα ίχνη αποστολικότητας, τα έγκυρα σημάδια και σημεία των εκκλησιαστικότητας που υπάρχουν στη σύσταση άλλων εκκλησιών. Αυτή η αρχή οδηγεί τους ορθοδόξους σε όλες τις οικουμενικές επαφές και αποτελεί τη βάση πάνω στην οποία μπορούν να αναγνωρίσουν άλλες εκκλησίες ως εκκλησίες.

Προβάλλοντας την εκκλησιολογία και την ιεραποστολή στην προοπτική του δόγματος τους Αγίου Πνεύματος, ξαναναχαλύπτουμε την καθολικότητα της θείας αποκάλυψης σ' όλα τα έθνη και τους λαούς. Η δόξα του Θεού εκτείνεται σ' όλον τον κόσμο μέσω της δύναμης του Αγίου Πνεύματος «που βρίσκεται παντού και πληρεί τα πάντα». Για το Γρηγόριο Νύσσης (+394) το μόνο κριτήριο χριστιανικής ζωής είναι η εμπειρία της δόξης του Θεού. (Δίνει το παράδειγμα της ζωής του Μωυσή). Μόνο οι άγιοι που έφτασαν στην κατάσταση της δοξολογίας ανεξάρτητα από την ιδιαίτερη θρησκευτική τους πίστη έχουν σωθεί και όχι οι κατ' όνομα βαπτισμένοι Χριστιανοί.

Η αμοιβαία αναγνώριση, μέχρι να πάρει μια κανονική μορφή, επιτρέπει στις εκκλησίες, χωρίς να εξαλείφουν όλα τα εμπόδια, να απαντήσουν μαζί σε μεγάλο αριθμό οικουμενικών ερωτήσεων διατυπωμένων μέσα στα πλαίσια της χριστια-

νικής ζωής. Το οικουμενικό προσκύνημα έχει τις ευκαιρίες και τις κρίσεις του, σε κάθε στάδιο που περνάει. Η αμοιβαία αναγνώριση θα ενδυναμώσει την αφοσίωση των εκκλησιών στο να διορθώσουν όχι μόνο τις θεολογικές διαφωνίες και τα κανονικά όρια, αλλά επίσης και στο να αντιμετωπίσουν τις εσωτερικές κρίσεις, όπως επίσης και όλα τα πολιτικά θέματα και τις κοινωνικές αλλαγές που επηρεάζουν την εικόνα και τη διακονία της οικουμενικής κοινότητας.

Το ΠΣΕ χρειάζεται ένα σχέδιο αφύπνισης των εκκλησιών από την απάθειά τους. Οι εκκλησίες ζουν σαν να μην πρόκειται να ενωθούν ποτέ. Πρέπει να αρχίσουμε με αμοιβαία διάθεση και αναγνώριση εδώ και τώρα. Αυτό δε θα λύσει το πρόβλημα της ενότητας αλλά θα μας σώσει από την εναντίον μας μομφή των ερχόμενων γενιών. Ο οικουμενισμός δεν είναι μόνο ένας θεολογικός και πολιτικός αγώνας, αλλά ακόμα περισσότερο, είναι ένας ηθικός αγώνας, μια επιτακτική πρόκληση.

Παραίτηση, αδιαφορία, δυσπραγία προς την οικουμενική αναζήτηση για ενότητα των πάντων; Μια επιστροφή είναι πάντοτε δυνατή! Πράγματι, υπάρχει μια αλλεργία εναντίον οικουμενικών θεμάτων που γίνονται σλόγκαν και στερεότυπα. Ο οικουμενισμός δεν δίνει μεγάλο βάρος στη θεολογία. Το Συμβούλιο πιέζει τις εκκλησίες να πάρουν αμέσως θέση στα προβλήματα χωρίς αρκετή συζήτηση. Οι περισσότερες δηλώσεις για δημόσια θέματα είναι βαριές, τυραννικές, χωρίς θρησκευτική ευαισθησία. Το οικουμενικό κίνημα στερείται δημοτικότητας, ευρύτητας, φαντασίας, συλλογικού πνεύματος. Οι εκκλησίες είναι απομονωμένες η μια από την άλλη, αλλά επίσης και από μόνες τους απομονώνουν τους εαυτούς τους.

Όμως πρέπει να σταματήσουμε να θρηνούμε και να απαριθμούμε τις ανθρώπινες αδυναμίες. Πρέπει να εγκαταλείψουμε κάθε προσπάθεια αν πιστεύουμε πως η οικουμενική κίνηση μπορεί να οικοδομηθεί μόνο πάνω στην ανθρώπινη ικανότητα. Ειλικρινά πιστεύω ότι δεν είναι μόνο αυτό, χρειάζεται και η ενέργεια του Θεού πάνω μας. «Θεός γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καί τό θέλειν καί τό ἐνεργεῖν ὑπέρ τῆς εὐδοκίας» (Φιλ. 2, 13). Σκεφτείτε πώς αναπτύχθηκαν και δυνάμωσαν οι εκκλησίες στο διάβα της ιστορίας αν και είχαν ένα τόσο ταπεινό ξεκίνημα. Η Βασιλεία του Θεού μοιάζει με «κόκκῳ συνάπεως, ὅν λαβών ἄνθρωπος ἔβαλεν εἰς κῆπον ἑαυτοῦ, καί ηὔξησεν καί ἐγένετο εἰς δένδρον, καί τά πετεινά τοῦ οὐρανοῦ αὐτοῦ» (Λουκ. 13, 19). Σκεφτείτε επίσης την καθαρότητα νου που μας χρειάζεται («ἄφρονες, οὐχ ὁ ποιήσας τό ἔξωθεν καί τό ἔσωθεν ἐποίησεν;» (Λουκ. 11, 40)) προκειμένου να διακρίνουμε την αμοιβαιότητα των χριστιανών. Πρέπει να αγαπάμε ο ένας τον άλλον προκειμένου να ξεπεράσουμε τις μεταξύ μας διαιρέσεις. Πρέπει να υπάρχουμε μαζί προκειμένου η ενότητά μας να γίνει ορατή.

Η διδασκαλία της Θεολογίας σε μια παγκόσμια συνάφεια

Jacques Nicole
Μετάφραση: *Γεώργιος Δ. Καραντέλος*

Ο Δρ. Thomas Thangaroj, διδάσκοντας αρχικά στη νότια Ινδία και σήμερα στο «Candler School of Theology» των ΗΠΑ έγραψε κάποτε πως έχουμε ανάγκη όχι από μία θεολογία του διαλόγου, αλλά από μια αληθινά διαλογική θεολογία, τέτοια που πραγματικά θα διεξήγαγε μια οικουμενική συζήτηση και θα προσλάμβανε μια οικουμενική προοπτική. Πραγματικά ελπίζω πως το παρόν συμπόσιο θα αποτελέσει ένα βήμα προς αυτή την κατεύθυνση και θα βοηθήσει όλους μας να αποκτήσουμε μια διαυγέστερη θεώρηση και να κατανοήσουμε τις νέες θεολογικες προσεγγίσεις που εμφανίστηκαν από την εποχή του δευτέρου παγκοσμίου πολέμου.

Αυτή η ανακοίνωση δεν έχει άλλη φιλοδοξία από το να αποτελέσει μια ιστορική εισαγωγή στην παρούσα κατάσταση με την ελπίδα πως η ποικιλία θα εκληφθεί σαν ένας εμπλουτισμός και όχι σαν αιτία για νέες διαιρέσεις.

1. Το σύγχρονο ιεραποστολικό έπος

Ο σύγχρονος πλούτος των λεγόμενων συναφειακών θεολογιών, πιστεύω πως έχει την προέλευση του στη νέα Ιεραποστολική Κίνηση η οποία ακολούθησε την «ανακάλυψη» παρά πολλών λαών (πληθυσμιακών συνόλων) «οι οποίοι ποτέ πριν δεν είχαν αποποιηθεί το Ευαγγέλιο». Η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία υπήρξε η πρώτη που έστειλε Ιεραπόστολους σ' ολόκληρο το νότιο ημισφαίριο από το 15ο αιώνα. Εν τούτοις, η Ιεραποστολική της, στενά εξαρτώμενη από την εκκλησιολογία της, δεν άφησε και μεγάλο περιθώριο από την άποψη της προσαρμογής της στα διαφορετικά περιβάλλοντα: η τοπική συνάθροιση αναπτυσσόταν γύρω από έναν ευρωπαίο ιερέα, ο οποίος βεβαίωνε την καθολικότητα της διδασκαλίας μέσω της χρήσης κατηχήσεων και λειτουργιών προκατασκευασμένων στα κέντρα της Ρώμης. Επιπλέον, μόλις αυτόν τον αιώνα συστάθηκαν σεμινάρια για να εκπαιδεύσουν το ντόπιο κλήρο. Από την άλλη μεριά πήρε πολύ περισσότερο χρόνο στις εκκλησίες της Μεταρρύθμισης να αναλάβουν ιεραποστολική δραστηριότητα, και είναι πραγματικά εκπληκτικό, γιατί μεσολαβούν 25 χρόνια από την ανακάλυψη της Αμερικής από τον Κολόμβο και το ξεκίνημα της μεταρρύθμισης του Λουθήρου στη Βιττεμβέργη. Θα μπορούσε κανείς να είχε

σκεφθεί ότι αυτό θα προσέδιδε αμέσως στον Προτεσταντισμό μια ιδιαίτερη ιεραποστολική διάσταση. Απεναντίας, ο Λούθηρος και ο Καλβίνος είχαν τη συναίσθηση πως ανήκαν στην εποχή της τελικής φάσης του σχεδίου του Θεού για τη σωτηρία τη ανθρωπότητας. Ο χρόνος ήταν επομένως πολύ σύντομος για να αναλάβουν μια γενική ιεραποστολική δραστηριότητα διάδοσης του Ευαγγελίου σ' ολόκληρο τον κόσμο. Όλες οι προσπάθειες έπρεπε να επικεντρωθούν στο να διαπλάσουν την πραγματική Εκκλησία και να αγωνισθούν ενάντια σε κάθε μεταβολή και παραμόρφωση της χριστιανικής διδασκαλίας. Οι συνεχιστές τους πάλι περίμεναν ασυνήθιστα σημάδια από το Θεό προκειμένου να αρχίσουν μια ιεραποστολική εκστρατεία. Οι πρώτες ιεραποστολικές απόπειρες δεν άρχισαν από εκκλησίες ή θεολόγους. Αποφασίστηκαν από λαϊκούς, βασιλιάδες, ή εμπόρους που ανησυχούσαν να βλέπουν τους καθολικούς ιεραποστόλους να προοδεύουν τόσο γρήγορα παντού. Ένας απ' αυτούς ήταν ο βασιλιάς Φρειδερίκος της Δανίας, ο οποίος δεν μπορούσε να βρει ένα Λουθηρανό πάστορα να πάει να υπηρετήσει τους ανθρώπους σε μια μικρή αποικία της Δανίας, στο Tranquerbar νότια του Μαντράς. Τελικά βρήκε έναν Ιεραπόστολο στην Πιετιστική Θεολογική Σχολή της Halle, το Βαρθολομαίο Ziegenbalg, ο οποίος μπορεί να θεωρηθεί ως «πατέρας των προτεσταντών Ιεραποστόλων». Δεν έζησε πολύ εξαιτίας της επίπονης δραστηριότητός του ως μεταφραστή της Βίβλου και πάστορα. Παρ' όλα αυτά, είχε αρκετό χρόνο να επεξεργαστεί τις βασικές αρχές της προτεσταντικής Ιεραποστολικής.

— Μετάφραση της Βίβλου στην τοπική γλώσσα με τη βοήθεια των καλύτερων ντόπιων λογίων.

— Δημιουργία σχολείων προκειμένου να καταστεί ικανό κάθε άτομο να διαβάσει τη Βίβλο στη γλώσσα του.

— Ίδρυση Εκκλησίας με τοπικά χαρακτηριστικά το δυνατό συντομότερο, που θα καθοδηγείται από δικούς της πάστορες.

Η πρώτη και η τρίτη απ' αυτές της αρχές έπαιξαν ένα σημαντικό ρόλο στο φαινόμενο που σήμερα ονομάζεται Τοπικός πολιτισμός. Η μετάφραση της Βίβλου οδήγησε στην υιοθέτηση όρων βαριά φορτισμένων με το νόημα που είχαν στην προχριστιανική θρησκεία. Παρ' όλα όμως αυτά, άνοιξε το δρόμο σε μια θεολογία βασισμένη στο ντόπιο πολιτισμό. Το ίδιο συνέβη και με την ίδρυση Σχολείων Μελέτης της Βίβλου, Σχολείων παστόρων, και αργότερα σεμιναρίων και κολλεγίων όπου ο ντόπιος κλήρος εκπαιδευόταν μέσα στο πολιτιστικό περιβάλλον του. Είχα την ευκαιρία από το 1975 μέχρι το 1977 να είμαι ο διευθυντής ενός από τα παλαιότερα αυτού του είδους σχολεία παστόρων από τότε που το μεγάλο έπος της Ιεραποστολικής κοινότητας του Λονδίνου άρχισε στην Ταϊτή. Ανακάλυψα δομές θεολογικής εκπαίδευσης και θεολογικών λόγων για τα οποία οι σπουδές μου στη Λωζάνη δεν με είχαν προετοιμάσει. Για παράδειγμα, ο πάστορας της Ταϊτής είχε κληρονομήσει πολλά από τα καθήκοντα και τα προνόμια των αρχαίων αρχηγών του νησιού. Οι πάστορες έπρεπε να

είναι έξοχοι ψαράδες και καλλιεργητές, έπρεπε να διευθύνουν το παραδοσιακό προσευχητάρι και να εποπτεύουν τις τελετουργίες κάνοντας τη ζωή της κοινότητας ενός μικρού νησιού δυνατή... Όλα αυτά ήταν καθήκοντα, για τα οποία εγώ ήμουν εντελώς ανίκανος. Γοητεύτηκα να διαβάζω και να μελετώ τη Βίβλο μαζί τους εξαιτίας της δικής τους διαφορετικής αντίληψης των εννοιών, τις οποίες είχα πάρει ως δεδομένες. Μια από τις πιο μορφωτικές εμπειρίες ήταν πραγματικά η διδασκαλία περί δημιουργίας. Εκπαιδευμένος στη Λωζάνη από μαθητές του Karl Barth είχα περισσότερο συγκεντρώσει τα ενδιαφέροντά μου στη Σωτηριολογία και Χριστολογία και δεν ήξερα σχεδόν τίποτε σχετικά με τη θεολογία της Δημιουργίας.

2. Συμμετοχή στην εμπειρία της θεολογικής εκπαίδευσης

Θα μπορούσα βέβαια να αναφέρω εκατοντάδες τέτοια παραδείγματα όπως η εμπειρία που μόλις μοιράστηκα μαζί σας. Δεν θα πω πως όλοι οι προτεστάντες Ιεραπόστολοι πανηγύρισαν, όταν αντιλήφθηκαν πόσο διαφορετική ήταν η αποστολή, οι θεσμοί και το κήρυγμα της τοπικής εκκλησίας από το ευρωπαϊκό προσχέδιο που είχαν φέρει μαζί τους. Όσο σκληρά κι αν προσπάθησαν να μεταρρυθμίσουν και να διορθώσουν την τοπική εκκλησία, συνάντησαν ένα είδος ευγενικής αλλά και επίμονης άρνησης των ιθαγενών να συμμορφωθούν με το ιεραποστολικό μοντέλο. Εν τούτοις αυτή η σύγκρουση, που κατά καιρούς πήρε μια οδυνηρή τροπή, συχνά κατέστησε ικανούς τους ντόπιους θεολόγους να αναπτύξουν με μεγαλύτερη σαφήνεια και ακρίβεια σε τι διέφεραν από τους Δυτικούς ομοθρήσκούς τους.

Η καταστρεπτική εμπειρία του παγκοσμίου πολέμου του 1914-1918 δοκίμασε σκληρά τις εκκλησίες της Ευρώπης και της βόρειας Αμερικής οι οποίες είχαν αναλάβει το κύριο βάρος διεξαγωγής της παγκόσμιας Ιεραποστολής. Σύντομα αποδείχτηκε επείγουσα ανάγκη να ιδρυθεί ένα μόνιμο παγκόσμιο σώμα το οποίο θα προήγε τη συνεργασία μεταξύ των διαφόρων ιεραποστολικών κοινοτήτων.

Το 1921 δημιουργήθηκε το Διεθνές Ιεραποστολικό Συμβούλιο (Δ.Ι.Σ.) που ώθησε τις εκκλησίες να σταματήσουν να συναγωνίζονται η μια την άλλη εξωθώντας τις διαφορές τους στα διάφορα ιεραποστολικά πεδία και τις κάλεσε σε συνεργασία σ' όλες τις πλευρές της ζωής της Εκκλησίας. Ένα από τα μεγάλα κατορθώματα του Δ.Ι.Σ. ήταν η δημιουργία στα 1958 του Ταμείου Θεολογικών Σπουδών (Τ.Θ.Σ.) με σκοπό να προάγει σ' ένα υψηλότερο επίπεδο την εκπαίδευση του κλήρου στο Νότο. Ο χρόνος είχε έρθει για αυτές τις νέες εκκλησίες, όπως λέγονταν τον καιρό εκείνο, να αποκτήσουν την ανεξαρτησία τους από τις ιεραποστολικές κοινότητες και να προετοιμάσουν τους εαυτούς τους να αντιμετωπίσουν τις προκλήσεις του Μοντερνισμού. Φυσικά εκείνη την εποχή η τελειότητα μετριούνταν πάρα πολύ σύμφωνα με τις ευρωπαϊκές προδιαγραφές. Το

Τ.Θ.Σ. ενθάρρυνε τολμηρά νέους και πρωτοποριακούς τρόπους εκπαίδευσης του ιθαγενούς κλήρου οι οποίοι θα έπαιρναν σοβαρά υπόψη το πολιτισμικό περιβάλλον κατά το σχεδιασμό τους, το περιεχόμενο και το σκοπό της θεολογικής τους εκπαίδευσης. Το 1977 το Π.Σ.Ε. πήγε ένα βήμα παραπέρα και αντικατέστησε το Τ.Θ.Σ. με το Πρόγραμμα για τη Θεολογική Εκπαίδευση (Π.Θ.Ε.). Ενώ συνέχιζε να διοχετεύει από το οικουμενικό ταμείο προς τις εκκλησίες την οικονομική βοήθεια για να ενισχύσει τις εκκλησίες στην ανάπτυξη του ποιμαντικού τους έργου, το Π.Θ.Ε. σκόπευε περισσότερο στο να δημιουργήσει μια πλατφόρμα για διαπολιτισμική και διομολογιακή συζήτηση των κυριότερων θεμάτων της θεολογικής εκπαίδευσης. Επιτρέψτε μου να αριθμήσω μερικά από τα ενδιαφέροντα αυτά που έχουν εμφανιστεί στα τελευταία χρόνια.

Πνευματική Διαμόρφωση

Μια από τις κύριες προκλήσεις στο δυτικό μοντέλο της θεολογικής εκπαίδευσης ερχόμενη τόσο από τις εκκλησίες του Νότου όσο και από τις ορθόδοξες εκκλησίες ήταν η έλλειψη εμπιστοσύνης που δείχτηκε από τις σχολές τους για την πνευματική διαμόρφωση. Φαινόταν σαν να απέδιδαν στην πνευματικότητα τον ίδιο ρόλο που ο Μαρξ απέδιδε στη θρησκεία, «το όπιο του λαού», δίνοντας την αίσθηση ότι η πνευματικότητα έθετε ένα ερωτηματικό στον επιστημονικό χαρακτήρα της θεολογίας. Σύμφωνα με την άποψη πολλών καθηγητών θεολογίας από το Νότο ή από τις ορθόδοξες εκκλησίες αυτός ο κάθετος διαχωρισμός είναι απαράδεκτος. Παρ' όλα αυτά η πνευματικότητα είναι γι' αυτούς το εισαγωγικό σημείο στην ακαδημαϊκή επίδοση. Γνωρίζω σίγουρα πως αυτή η πρόκληση ανοίγει διόδους σε ορισμένες σχολές ακόμα και στην πατρίδα μου την Ελβετία.

Θεολογία από τους ανθρώπους

Η επανανακάλυψη της εκκλησίας ως συνόλου ανθρώπων του Θεού που συνιστά ένα σημείο εκκλησιολογικής ομοφωνίας στην οικουμενική κίνηση προκάλεσε μια νέα γενιά από θεολόγους να δείξουν περισσότερη προσοχή στη θεολογία που αναπτύχθηκε από τους ανθρώπους στις χριστιανικές κοινότητες βάσης. Γνωρίζω πως ο συνάδελφος μου Fr. George θα μιλήσει για την παρουσίαση της καθηγήτριας Chung κατά τη διάρκεια της πρώτης ολομέλειας στην Καμπέρα. Ήταν μια εξαιρετικά εκπαιδευμένη θεολόγος με διδακτορικό από το Union Theological Seminary της Νέας Υόρκης. Επιστρέφοντας, όμως, πίσω στους πιο απλούς τομείς της νοτιοκορεάτικης κοινωνίας της, καθισμένη στα πόδια των αδελφών της κορεατισσών και χρησιμοποιώντας την ευρεία μόρφωσή της για να τις βοηθήσει να αναπτύξουν θεολογικά την κατανόησή τους για το Άγιο Πνεύμα, δεν διαισθάνθηκε πως αυτή θα εμφανιζόταν ως συγκριτιστική μορφοποίηση. Θα μπορούσα να αναφέρω πολλά παράλληλα παραδείγματα που δείχνουν ένα ανανεωμένο ενδιαφέρον για τη λαϊκή θρησκευτικότητα από την

πλευρά των θεολόγων πεπεισμένων πως το να θεολογείς δεν είναι μόνο να ερευνάς τη θρησκευτική εμπειρία των προηγουμένων γενεών, των Πατέρων και των Μητέρων της Εκκλησίας, αλλά επίσης είναι και το να δίνεις προσοχή στον τρόπο που οι σύγχρονες κοινότητες, ιδιαίτερα μεταξύ των φτωχών και καταπιεσμένων, μιλούν για την πίστη τους και για την ελπίδα τους σε καταστάσεις χωρίς ελπίδα.

Η διδασκαλία της Θεολογίας σε συνθήκες επιβίωσης

Η χειροτέρευση της οικονομικής κατάστασης στο μεγαλύτερο μέρος του νοτίου ημισφαιρίου έχει επηρεάσει σοβαρά τη θεολογική εκπαίδευση. Ιδρύματα που είχαν εμφανιστεί στις δεκαετίες του '50 και του '60 χάρη στην οικουμενική αλληλεγγύη που συχνά διοχετεύθηκε μέσα από το Τ.Θ.Σ. και που ανέπτυξαν πτυχιακά, μεταπτυχιακά ακόμη και διδακτορικά προγράμματα βρέθηκαν να αντιμετωπίζουν ανυπέρβλητα οικονομικά προβλήματα. Σύντομα φάνηκε πως το κόστος του δυτικού μοντέλου θεολογικής εκπαίδευσης ήταν πάρα πολύ υψηλό για τις εκκλησίες του Νότου και αύξανε την οικονομική τους εξάρτηση. Μια έρευνα για εναλλακτικά μοντέλα θεολογικής εκπαίδευσης έχει αρχίσει και πάλι ενθαρρυνόμενη από τα Π.Θ.Ε. Και ενώ προσπαθούσαν να διατηρήσουν ένα υψηλό ακαδημαϊκό επίπεδο αυτά τα μοντέλα στόχευαν στο να ενοποιήσουν περισσότερο τη θεολογική εκπαίδευση με «τον πολιτισμό της απαισιοδοξίας» η οποία χαρακτηρίζει όλο και περισσότερους πληθυσμούς του κόσμου. Αυτή η έρευνα θα κορυφωθεί σ' ένα συμπόσιο που οργανώνουμε για το 1995 με θέμα «Η βιωσιμότητα της θεολογικής εκπαίδευσης». Πολλά πειράματα θα ανατεθούν, όπως μη τοπικές ποιμαντικές υπηρεσίες, θεολογική εκπαίδευση από επέκταση κ.τ.λ. Εκείνο που μπορεί ήδη να ειπωθεί γι' αυτά τα επιτεύγματα είναι ότι η «εκπαιδευόμενη κοινότητα» στην οποία αναπτύσσεται η θεολογική εκπαίδευση δεν είναι πια το πανεπιστήμιο, αλλά οι λαϊκές κοινότητες των φτωχών και των περιθωριοποιημένων. Κάποιος ίσως να περίμενε μεγαλύτερες μετατοπίσεις στις θεολογικές εμφάσεις. Το βασικό πρόβλημα το οποίο εξασθενίζει αυτή την πορεία προέρχεται από το γεγονός ότι η Δύση διαπιστεύει σ' όλο τον κόσμο τις δικές της προδιαγραφές ανωτερότητας. Ο καθηγητής κύριος Βασιλειάδης σίγουρα θα θυμάται ότι αυτό ακριβώς το σημείο έπαιξε σπουδαίο ρόλο στο πρόσφατο συμβούλιο του Wocati στο Πίτσμπουργκ.

Θεολογική εκπαίδευση για γυναίκες

Εφόσον η συνάδελφός μου Ofelia Ortega θα μιλήσει για τον τρόπο με τον οποίο οι γυναίκες προσεγγίζουν τη θεολογία, θα περιοριστώ στην αναφορά στη συνεχιζόμενη πρόκληση που το Π.Θ.Σ. απηύθηνε στις εκκλησίες και τα θεολογικά ινστιτούτα για να ενθαρρύνει τις γυναίκες όχι μόνο να σπουδάζουν θεολογία, αλλά να γίνουν και καθηγήτριες θεολογίας. Και ενώ στην αρχή ήταν διστακτικές για λόγους περισσότερο πολιτισμικούς και όχι θεολογικούς, οι

περισσότερες εκκλησίες ευγνωμόνως αναγνωρίζουν την τεράστια επίδραση που είχαν οι γυναίκες αυτές στη θεολογική σκέψη όσο και στη ζωή της κοινότητας των πιστών. Η οικουμενική θεολογική εκπαίδευση ξεκινά από το Π.Σ.Ε., τομέας 1, ο οποίος κληρονομεί τις παραδόσεις του Τ.Θ.Σ. και του Π.Θ.Σ. και απορροφά ένα σημαντικό τμήμα των πόρων που είναι διαθέσιμοι για να βοηθήσουν τις εκκλησίες να εκπαιδεύσουν γυναίκες σαν καθηγήτριες θεολογίας και πρωτοπόρες της θεολογίας.

Σημάδια της ανανέωσης

Είναι όμως επείγον οι Ευρωπαίοι και οι Βορειοαμερικανοί καθηγητές θεολογίας να αρχίσουν να ασχολούνται με τις διάφορες προκλήσεις που απευθύνονται προς τις λεγόμενες κλασικές δομές και μεθοδολογίες στη θεολογική εκπαίδευση. Είναι ενθαρρυντικό να βλέπεις, ιδιαίτερα στη Βόρεια Αμερική, ενώσεις θεολογικών σχολείων που αναλαμβάνουν μια συστηματική ανασκόπηση των στόχων και της οργάνωσης των βοηθητικών υπηρεσιών λαμβάνοντας σοβαρά υπόψη κριτικές που έρχονταν τόσο απ' έξω όσο και από τη δική τους κοινότητα. Μεταξύ των επιτευγμάτων του παρελθόντος κάτω από την πίεση για αυστηρή και εξονυχιστική έρευνα, είναι και ο κατακερματισμός της θεολογίας στους τέσσερις «κλασικούς» τομείς: βιβλικές σπουδές, συστηματική θεολογία, Ιστορία της Εκκλησίας, πρακτική θεολογία. Αυτή η διαίρεση εργασίας (που προτάθηκε από το Schleiermacher) υπήρξε μια ανταπόκριση, στις αρχές του προηγούμενου αιώνα στις προκλήσεις του Διαφωτισμού. Η θεολογία έχει πρόσφατα θρυμματιστεί περισσότερο με την πρόσθεση νέων βοηθητικών επιστημών, όπως η κοινωνιολογία, η φιλοσοφία, η οργάνωση και διοίκηση της εκκλησίας κ.λπ. Όπως πολύ σωστά σημειώνει ο Ed. Farley, ο φοιτητής της θεολογίας ούτε θεολογία σπουδάζει ούτε αποκτά ακαδημαϊκή ειδικότητα στις θεολογικές επιστήμες, αλλά εκπαιδεύεται για επαγγελματικές δραστηριότητες. («ΘΕΟΛΟΓΙΑ», Ο κατακερματισμός και η ενότητα της θεολογικής εκπαίδευσης, Φιλαδέλφια 1983). Για το λόγο αυτό, καθηγητές θεολογίας από το Βόρειο Ατλαντικό έχουν αρχίσει την εξέταση του πολιτισμικού και ιστορικού περιβάλλοντος μέσα στο οποίο αναπτύχθηκε το λεγόμενο «κλασικό» μοντέλο θεολογικής εκπαίδευσης. Ας ελπίσουμε πως θα τους βοηθήσει να συμμετέχουν πλήρως «στον οικουμενικό διάλογο» ο οποίος αυτή ακριβώς τη στιγμή λαμβάνει χώρα. Ο κόσμος έχει γίνει ένα «παγκόσμιο χωριό» και η θεολογική εκπαίδευση δεν μπορεί να αγνοήσει αυτό το γεγονός.

Ιδιαίτερα μετά τη συγχώνευση με το πρόγραμμα του Παγκοσμίου Συμβουλίου των Εκκλησιών για τη θεολογική εκπαίδευση, το οικουμενικό ινστιτούτο του Bossey, ιδιαίτερα το μεταπτυχιακό του τμήμα, έχει γίνει ένα μοναδικό μέρος για έναν τέτοιο οικουμενικό διάλογο πάνω στη θεολογική εκπαίδευση. Επιπλέον, αυτά τα ετήσια παγκόσμια συνέδρια έχουν γίνει μία από τις μεγαλύτερες πηγές έμπνευσης για τις τρεις συμμετοχές που έχουμε φέρει από το Bossey στη Θεσσαλονίκη.

Θεολογία και Πολιτισμός

Νίκος Ματσούκας

Α΄

Πραγματευόμενος τούτο το θέμα, έχω δεδομένη τη διάκριση μεταξύ κλασικής και συναφειακής (contextual) θεολογίας. Θα έχω ως αφετηρία αυτή τη διάκριση, μολονότι προσωπικά διόλου δεν με ικανοποιεί. Και εξηγούμαι. Αν ο καημός μας είναι η θεολογία ως στοχασμός, θεωρία, πράξη και επιστημονική περιγραφή πραγμάτων και γεγονότων να επιδιώκει και να κατορθώνει την πρόσληψη του περιβάλλοντος, για να διακονήσει τον άνθρωπο, τούτο είναι αυτονόητο για κάθε άλλη παρόμοια εκδήλωση, και φυσικά δεν μπορεί να γίνει με αποφάσεις· συντελείται μέσω της ιδίας της ζωής, που προσαρμόζεται και προσλαμβάνει τα εξωτερικά στοιχεία. Στην προκειμένη περίπτωση δεν νομίζω ότι υπήρξε κάποια (λεγόμενη) κλασική θεολογία, σε Ανατολή και Δύση, που τώρα οφείλει να γίνει συναφειακή. Σε γενικές γραμμές θα έλεγα ότι σ' όλη την παράδοση της Χριστιανοσύνης, ανεξάρτητα από μία αυτονόητη ποικιλία θεολογικών χρωματισμών κυρίως σε λεπτομερειακές πτυχές, η θεολογία κατ' αρχήν ήταν (και είναι) μια χαρισματική ζωή –και η αποκάλυψη ως διαρκείς θεοφάνειες στην κτίση και στην ιστορία σε μια τέτοια ζωή τελικά εκφράζεται. Έπειτα η θεολογία γίνεται υπομνηματισμός πραγμάτων και γεγονότων, στοχασμός και επιστημονική περιγραφή. Άλλωστε «ἐν οὐδενί κατ' οὐδένα τρόπον οὐδαμῶς» μπορούν να υπάρχουν υπομνηματισμός, στοχασμός και επιστήμη, σε κάθε πτυχή της ιστορίας, αν δεν προηγούνται τα πράγματα και η ζωή. Έτσι ως «συναφειακή θεολογία» εννοώ τούτο τον υπομνηματισμό, το στοχασμό και την επιστήμη. Ωστόσο αν δεν ζούμε κάτι, καμιά τέτοια λειτουργία δεν μπορούμε να επιτελέσουμε. Ο Ευαγγελιστής Ιωάννης, λόγου χάρη, δεν στηρίχθηκε σε καμιά «συναφειακή θεολογία» για να κάνει τη ρωμαλέα πρόσληψη του στωικού όρου Λόγος και να τον αποδώσει στον ενανθρωπήσαντα Υιό του Θεού, κάνοντας συνάμα μια επαναστατική ερμηνεία της συνοπτικής παράδοσης των τριών άλλων ευαγγελίων. Επομένως τη θεολογία ως ζωή και υπομνηματισμό αδυνατώ να την εννοήσω έξω από την ιστορία και τον πολιτισμό. Ωστόσο οφείλει κανείς να τονίσει με έμφαση ότι κολοβή είναι μια τέτοια θεολογία, όταν δεν περιλαμβάνει σε τούτη την πρόσληψη και ολόκληρη την κτίση. Στην κτίση και στην ιστορία συντελούνται οι θεοφάνειες της θείας δόξας. Μια τέτοια ιστορική άγνοια οδήγησε σε κακή αντιμετώπιση της εισήγησης, που είχε κάνει στην Ζ΄ Γενική Συνέλευση του Παγκοσμίου Συμβουλίου Εκκλησιών, στην Καμπέρα (1991) η νοτιοκορεάτισσα καθηγήτρια Chung Hyun Kyung, γιατί όλοι που απάντησαν είχαν ως πρότυπο μια θεολογία της σωτηρίας εμποτισμένη κατά βάση από

σύγχρονες βιβλικές έρευνες και αποκομμένη από την κτίση. Η νοτιοκορεάτισσα όμως είδε καταρχήν σωστά τη σχέση του Αγίου Πνεύματος προς την κτίση. Επί του σημείου αυτού υπάρχει η άκρως αποκαλυπτική και ενδιαφέρουσα εισήγηση του συναδέλφου Γ. Μαρτζέλου.

Πάντως στην προκειμένη περίπτωση μια εξέταση της σχέσης θεολογίας και πολτισμού οφείλει να ξεκινήσει από την ιστορική έρευνα των πολιτιστικών μορφών, που δημιουργήθηκαν μέσω της θεολογίας ως ζωής και υπομνηματισμού. Αλιώτικα δεν μπορούμε να δούμε τη σημερινή πορεία της θεολογίας. Επειδή δαψιλής είναι η ενασχόλησή μου με τον πολιτισμό της Ορθοδοξίας, θ' αναφερθώ σ' αυτή την περιοχή, τονίζοντας μονάχα πως σήμερα απαλλαγήκαμε από το επικίνδυνο παραμύθι του αντιθρησκευτικού δογματισμού –αρκετές φορές ο αντιθρησκευτικός δογματισμός είναι φανατικότερος του θρησκευτικού– ότι ο Δυτικός Μεσαίωνας ήταν μία νύχτα. Η έρευνα έδειξε και δείχνει πως και εκεί άνθησε ένας αξιόλογος πολιτισμός. ΄Αλλωστε προσώρας τουλάχιστο ολόκληρη η ιστορία της ανθρωπότητας δεν είναι τίποτα άλλο παρά μια απέραντη νύχτα με μικρά και μεγάλα φώτα, που είναι οι πολιτισμοί της.

Β΄

Καταρχήν για να καταλάβουμε τον πολιτισμό της Ορθοδοξίας, οφείλουμε ν' απαλλαγούμε από ορισμένες προκαταλήψεις, που αφορούν την ιστορική έρευνα. Και οι προκαταλήψεις αυτές κυρίως λυμαίνονται την ιστορική ακρίβεια σε ό,τι αφορά το Βυζάντιο και το βυζαντινό πολιτισμό. Είναι αλήθεια ότι με το σχίσμα Ανατολικής και Δυτικής Εκκλησίας, το 1054, που αυτονοήτως δεν προξενήθηκε απλώς από ορισμένες μόνο δογματικές διαφορές, αλλά εξαιτίας ριζικών ίσως αντιθέσεων πολιτικών και πολιτιστικών, η θεώρηση της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας από δυτικούς ιστορικούς και διανοούμενους, όπως και η θεώρηση της Δύσης από Ανατολικούς, ήταν ουκ ολίγον μεροληπτική, και εν πάση περιπτώσει επηρεασμένη έντονα από ομολογιακές τοποθετήσεις. Ενώ στον τομέα της ιστορικής έρευνας του Βυζαντίου πραγματοποιήθηκαν σήμερα αξιοσημείωτες επιδόσεις και έγιναν πολλές αναθεωρήσεις, δεν σταμάτησαν ακόμη να παίζουν κάποιο ενεργό ρόλο οι διάφορες προκαταλήψεις. Και πέρα από τις προκαταλήψεις πιστεύω πως ως σήμερα η βαθύτερη πνευματική υπόσταση του Βυζαντίου, με άλλα λόγια η φιλοσοφία και η θεολογία του, παραμένει εν πολλοίς άγνωστη. Εντυπωσιάστηκα πριν από μερικά χρόνια, όταν ο φιλόσοφος Αξελός, εδώ στην Ελλάδα, σε μια συνέντευξή του είπε πως πολλά μάθαμε για τις τέχνες του Βυζαντίου, αλλά η βυζαντινή φιλοσοφία και θεολογία μένει σχεδόν άγνωστη. Η άποψη αυτή όσο παράδοξη και αν φαίνεται, έχει πολλή αλήθεια.

Μια δυσκολία, που, όπως νομίζω, φαλκιδεύει τη σκέψη σχεδόν όλων των βυζαντινολόγων, για να καταλάβουν το βυζαντινό πολιτισμό, είναι τα σύγχρονα

εθνικά και εθνικιστικά κριτήρια που έχουν, πολλές φορές λεληθότως εντός τους. Με άλλα λόγια μήτε τον αρχαίο Ελληνισμό με τις πόλεις-κράτη μήτε το βυζαντινό πολιτισμό μπορούμε να κατανοήσουμε σκεπτόμενοι με τη δυτικοευρωπαϊκής κυρίως προέλευσης ιδέα του έθνους και της φυλής. Μήτε η ελληνική Αρχαιότητα μήτε το ελληνικό Βυζάντιο ήταν έθνη με τη σημερινή έννοια. Περισσότερο βάρυνε το πολιτιστικό στοιχείο, απαραίτητα συνταιριασμένο με το θρησκευτικό. Στην προκειμένη περίπτωση μπορούμε να καταλάβουμε τα παραπάνω μόνο με τη γνωστή άποψη του Ισοκράτη, που βέβαια ήταν μια οργανική ιδέα στην όλη περιρρέουσα ατμόσφαιρα του Ελληνισμού «...*οἱ ταύτης μαθηταὶ τῶν ἄλλων διδάσκαλοι γεγόνασι καὶ τὸ τῶν Ἑλλήνων ὄνομα πεποίηκε μηκέτι γένους ἀλλὰ τῆς διανοίας δοκεῖν εἶναι, καὶ μᾶλλον Ἕλληνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδεύσεως τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας*». (*Πανηγυρικός* 13, 50). Όταν λέγονταν αυτά ήταν τέταρτος αιώνας, και πολύ πριν από το θαύμα της συγκρότησης των εκτεταμένων ελληνιστικών επικρατειών. Έτσι λοιπόν ερμηνεύεται και το «πᾶς μὴ Ἕλλην βάρβαρος» –δηλαδή πολιτιστικά, και όχι εθνικιστικά, φυλετικά και ρατσιστικά. Άλλωστε εθνικισμοί, φυλετισμοί και ρατσισμοί είναι ούτως ή άλλως νεότερα φρούτα –τουλάχιστο νεότερα ως ώριμα!

Επομένως χωρίς την παραπάνω ιδεολογία θα 'ταν αργότερα αδιανόητη η ελληνική παίδευση και ο θαυμάσιος ελληνιστικός πολιτισμός, που επιτεύχθηκε ύστερα από τις κατακτήσεις του Μ. Αλεξάνδρου. Εξάπαντος η εκστρατεία του Μ. Αλεξάνδρου ήταν κατακτητική. Τούτο όμως έχει την ελάσσονα ιστορική σημασία· η μείζων σημασία βρίσκεται στο γεγονός ότι ο Μ. Αλέξανδρος ήταν φορέας του παραπάνω ελληνικού πολιτισμού «αντιεθνικιστικού», αντιφυλετικού και αντιρατσιστικού, και έτσι ίδρυσε το θαύμα των εκτεταμένων ελληνιστικών επικρατειών. Χωρίς αυτές θα 'ταν αδιανόητη η δομή της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, και κυρίως της Βυζαντινής. Έτσι ο Ελληνισμός σε μια αρραγή ενότητα και συνέχεια βαδίζει αυτό το δρόμο, διαρκώς αφομοιώνοντας και αφομοιωνόμενος, και γι' αυτό έζησε με σφρίγος και πολλή αίγλη διαμέσου των αιώνων. Καθετί που δεν προσαρμόζεται δεν μπορεί να ζήσει.

Είναι μέγιστο λάθος να πιστεύουμε –με μια εθνικιστική ελλαδική ελληνικεντρικότητα, που μας την επέβαλαν βέβαια– ότι είμαστε κατευθείαν απόγονοι των αρχαίων Ελλήνων. Και το ερώτημα είναι ποιών Ελλήνων; Των Αθηναίων, των Σπαρτιατών, των Μακεδόνων; Είμαστε πράγματι απόγονοι των Ελλήνων, όμως διαμέσου των Βυζαντινών, επειδή έχουμε την ελληνική συνείδηση, τη γλώσσα και κυρίως το συνολικό ελληνικό πολιτισμό τους, που καθώς δεν είχε πεθάνει μήτε είχε μείνει στάσιμος, προχώρησε αφομοιώνοντας και αφομοιωνόμενος ως σήμερα, με τη μορφή της ελληνορθόδοξης παράδοσης, που εμπότισε όλους τους υπόλοιπους ορθόδοξους λαούς, τη φυλετική ενότητα των οποίων σεβάστηκε απαραίτητα. Όσοι νομίζουν πως το Βυζάντιο δεν ήταν ελληνικό, σκέφτονται εθνικιστικά, φυλετικά και όχι επιστημονικά και προσγειωμένα.

Άλλωστε δεν ήταν δυνατό, κατά την ιστορική νομοτέλεια που είναι άτεγκη δίκην φυσικού νόμου, ο αρχαίος ελληνικός πολιτισμός να είχε πεθάνει ή να είχε μπει σε ψυγείο επί χίλια και περισσότερα χρόνια, και μετά το 1821 να ζωντανέψει! Τέτοιες νεκραναστάσεις δεν γίνονται. Ο Ελληνισμός έζησε δημιουργικά στο Βυζάντιο, γι' αυτό κι εμείς σήμερα, ύστερα από τη διαχρονική αυτή πορεία, που ήταν και άκρως δραματική, είμαστε Έλληνες όχι μόνο στη στενή περιοχή της Ελλάδας αλλά και σ' όλες τις περιοχές, όπου άνθισαν και ανθούν ως σήμερα οι ελληνικές πατρίδες με τον ελληνορθόδοξο πολιτισμό. Εδώ αξίζει να θυμηθούμε τους συναρπαστικούς στίχους του Καβάφη:

Σ' Ἕλληνας σάν κ' ἐμᾶς δέν κάνουν τέτοιες μικροπρέπειες.
Τό αἷμα τῆς Συρίας καί τῆς Αἰγύπτου
πού ρέει μές στές φλέβες μας νά μή ντραποῦμε,
νά τό τιμήσουμε καί νά τό καυχηθοῦμε.

Πολλοί βυζαντινολόγοι, ή μάλλον όσο ξέρω οι πάντες, όταν θέλουν να επισημάνουν ελληνικά στοιχεία στο Βυζάντιο ή «Αναγεννήσεις» ελληνικές (!), ψάχνουν να προβάλλουν μερικούς λόγιους, λάτρες των αρχαίων έργων, σχολιαστές και συλλογείς χειρογράφων! Η μέθοδος και η νοοτροπία αυτή είναι άκρως εσφαλμένες. Με τη λογική αυτή ούτε λίγο ούτε πολύ οι άριστοι σημερινοί της Δύσης εκδότες ελληνικών έργων, όπως λόγου χάρη της Οξφόρδης, πρέπει να είναι Έλληνες! Ο Ελληνισμός έζησε στο μακραίωνα και αρραγούς διαχρονικής πορείας βυζαντινό ελληνορθόδοξο πολιτισμό, που δεν ήταν μια απομίμηση ελληνικών στοιχείων, αλλά νέα πρωτότυπα και δημιουργικά έργα. Έτσι οι οικουμενικές αξίες του Ελληνισμού με ποικίλα πολιτιστικά μνημεία αφομοιώθηκαν οργανικά από ένα διαχρονικά ρέοντα πολιτισμό, που λέγεται βυζαντινός ελληνορθόδοξος πολιτισμός. Θεολογία, φιλοσοφία, τέχνη αφομοίωσαν οργανικά τα στοιχεία του Ελληνισμού, όπως αυτά είχαν σαρκωθεί στις εκτεταμένες επικράτειες των ελληνιστικών κρατών, και μετέπειτα στη συνολική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία. Έτσι είναι άκρως περίεργο το γεγονός ότι οι βυζαντινολόγοι κάνουν λόγο για «Αναγέννηση» Ελληνισμού ή ελληνικών στοιχείων, όταν διαπιστώσουν μερικές ενασχολήσεις λογίων με ελληνικά χειρόγραφα και με σχολιασμούς, και δεν βλέπουν την ελληνικότητα λόγου χάρη στη βυζαντινή ζωγραφική ή στη μουσική. Ο Πλάτων, θα έλεγα, ότι διασώζεται επεκτεινόμενος, καθώς θεολόγοι ασκητές κάνουν λόγο για μια ανθρωπολογική «φυσιολογία», και για τη μεταμόρφωση του λογιστικού, του θυμοειδούς και του επιθυμητικού. Πρέπει να κατανοηθεί, με έρευνα σε βάθος της φιλοσοφίας και θεολογίας του Βυζαντίου, ότι στην προκειμένη περίπτωση δεν έχουμε απλώς μια κατ' απομίμηση συγκόλληση ελληνικών και χριστιανικών ιδεών, αλλά ένα νέο, πρωτότυπο και ρωμαλέο πολιτισμό, τον ελληνορθόδοξο πολιτισμό, όπου έζησε και αναπτύχθηκε επί χίλια και περισσότερα χρόνια η μεγάλη αξία της ελληνικής κληρονομιάς. Τούτο καταφαίνεται τόσο στη θεολογία του Βυζαντίου όσο και στη γλώσ-

σα, τη ζωγραφική, τη μουσική, την αρχιτεκτονική και άλλα μνημεία. Σε πολλά επίσης σημεία της σημερινής ζωής των Ελλήνων, και κυρίως στο λαϊκό μας πολιτισμό, φαίνεται πως είμαστε απόγονοι των αρχαίων Ελλήνων μέσω των Βυζαντινών, ήτοι του ελληνορθοδόξου πολιτισμού. Από έρευνες που έκαναν ειδικοί επιστήμονες ως τώρα, διαπιστώθηκε ότι ο χώρος της Μακεδονίας, στην αρχιτεκτονική και στη διαμόρφωση του χώρου γενικά, διέσωσε και συνέχισε δημιουργικά τον ελληνικό και βυζαντινό χαρακτήρα, ενώ ο Νότος και η Αθήνα διαβρώθηκαν από τη νοοτροπία του νεοκλασικισμού, που εισχώρησε περίπου ως δυτικοευρωπαϊκό προϊόν απομίμησης.

Γ΄

Η Ορθοδοξία δεν είναι απλώς κάποιες χρηστομάθειες ή μια απλή θρησκευτική πίστη, ιδιωτικής υπόθεσης, σεβαστής βέβαια συνταγματικώς ως ελευθερίας της θρησκευτικής συνείδησης, αλλά ένας ολόκληρος και συνεχιζόμενος ως σήμερα πολιτισμός.

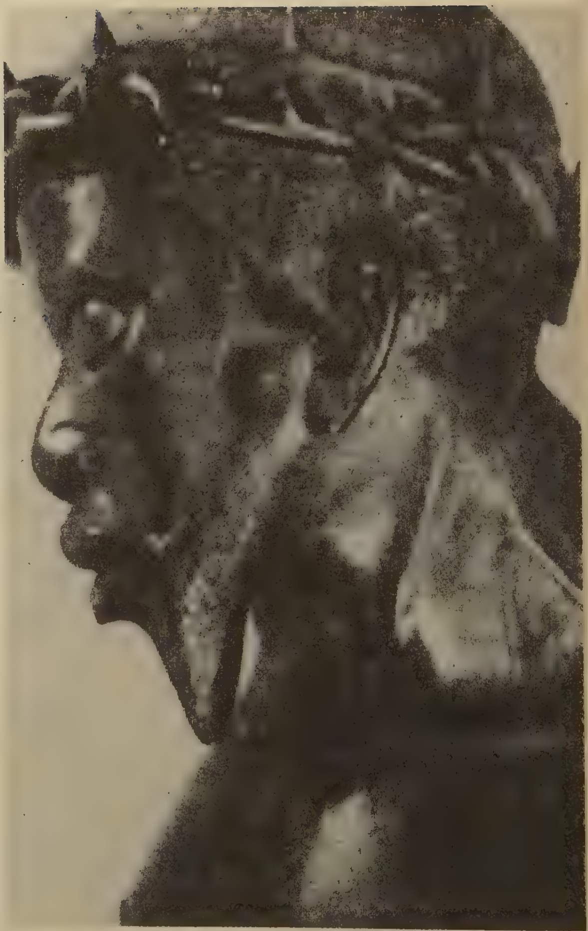
Για να εκτιμηθεί ωστόσο ο πολιτισμός αυτός απαιτούνται δύο τινά, άκρως βασικά. 1) Απαιτείται μεθοδική έρευνα από εμάς κατ' αρχήν της βυζαντινής φιλοσοφίας και θεολογίας, της άγνωστης κατά Αξελό τουλάχιστο. Και εδώ να προσθέσω μια διευκρίνιση. Φρονώ ότι η έρευνα μπορεί ν' αποδείξει ότι η θεολογία αυτή δεν έχει μια στενή θρησκευτική σπουδαιότητα, όπως νομίζουν σχεδόν οι πάντες· η θεολογία επιβάλλει ένα νέο τρόπο ζωής, μια νέα κοσμολογία και ανθρωπολογία, λόγου χάρη, που κατ' αρχήν συνεχίζοντας την ελληνική παράδοση, αναθεωρεί βασικά της σημεία και εισάγει νέες ενδιαφέρουσες και πρωτότυπες τομές. Αυτό θα πει άλλωστε συνεχιζόμενος πολιτισμός· και αυτό μπορεί να συνεχίζεται και σήμερα με την ίδια δημιουργικότητα, σε Ανατολή και Δύση. 2) Σύμφωνα με τη συνολική αναθεώρηση πολλών απόψεων περί Βυζαντίου να σταματήσει επιτέλους η με επιλεκτικό τρόπο προκατειλημμένη παρουσίαση του βυζαντινού πολιτισμού. Θα αρκεστώ μόνο σ' ένα παράδειγμα. Ο Paul Lemerle, στο έργο του, *Ὁ πρῶτος βυζαντινός οὐμανισμός*, Ἀθήνα ^{2}1985 (κατά ελληνική μετάφραση Μαρίας Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου), σελ. 283, λέγει με έμφαση ότι τους βυζαντινούς μπορούμε να τους δεχτούμε ως πρωτότυπους και δημιουργικούς στην ηθική και την καλλιτεχνία, αλλά στο Βυζάντιο δεν οφείλουμε καμιά πρόοδο! Δεν χρειάζεται να σχολιάσω μια τέτοια κρίση, που καθεαυτή και λογικά είναι ουκ ολίγον προβληματική.

Συμπερασματικά θα έλεγα ότι σε Δύση και Ανατολή η θεολογία, ως πράγμα και ζωή καταρχήν, μπορεί εξάπαντος να επεκτείνεται καθ' οδόν δημιουργικά, και συνάμα με την πορεία της θεολογίας, ως υπομνηματισμού, στοχασμού και επιστήμης καθίσταται δυνατή η πρόσληψη του περιβάλλοντος, φυσικού και ιστορικού, ώστε μορφές πολιτισμού ν' αποτυπώνουν την εξυψωτική και τελειωτική εμπειρία των γευομένων τη φανέρωση της θείας δόξας στην κτίση και στην ιστορία.

Αφρικανική ποίηση

Ο μαύρος Χριστός

Γυρεύω ένα ντόπιο ζωγράφο
για να μου φτιάσει ένα μαύρο Χριστό.
Να μου ζωγραφίσει τον Κύριό μου και πατέρα μου
μ' έναν όμορφο χιτώνα
σαν κι αυτόν που φοράει ο δικός μου γονιός.
Άκουσε, Χριστέ μου και πατέρα μου:
Οι λευκοί σε παράστησαν
σαν έναν ωραίο άντρα απο τη δική τους φυλή·
οι κόκκινοι Ινδιάνοι σε ζωγράφισαν
ίδιο μαζί τους·
οι κίτρινοι σού δάνεισαν το χρώμα τους.
Θ' αρνηθείς τώρα
να πάρεις και το δικό μου χρώμα,
το μαύρο;
Χριστέ μου, αδερφέ μου και πατέρα μου,
πατέρα δικέ μου, πατέρα της γης μου,
πατέρα της μαύρης γης,
έρχομαι απόψε το βράδυ
να σου πω το τραγούδι αυτό:
Χριστέ μου της μαύρης γης
είσαι μαύρος, είσαι ωραίος.



Από το περιοδικό «Πάντα τα έθνη».

Η «Θεολογία» της Συνάφειας και ο Βιβλικός Λόγος

Δαμιανός Δόικος

Αφορμή για τη σύνταξη του άρθρου αυτού υπήρξε το θέμα του 1ου Επιστημονικού Συμποσίου «Κλασική Θεολογία και Θεολογία της Συνάφειας» που πραγματοποιήθηκε στη Θεσσαλονίκη από 1-3 Οκτωβρίου 1992 με την πρωτοβουλία καθηγητών του Θεολογικού Τμήματος του Α.Π.Θ. και του Οικουμενικού Ινστιτούτου του Bossey. Οι εισηγήσεις που έγιναν τότε και περιλαμβάνονται σ' αυτό το τεύχος ικανοποίησαν απόλυτα και άνοιξαν το δρόμο για μια σοβαρή συζήτηση. Με τη σκέψη ότι ο καθένας μας έχει λόγο να καταθέσει τη μαρτυρία του, θα προσπαθήσω να προσεγγίσω το θέμα από την πλευρά της Βιβλικής Αποκάλυψης (Π.Δ.).

Η Θεολογία της Συνάφειας (Θ.Σ.), Contextual Theology, ή όπως αλλιώς αποδίδεται[1] η νέα δυναμική προσπάθεια να εκτιμηθεί η Παράδοση στο πλαίσιο της εκάστοτε πολιτιστικής συγκυρίας είναι λιγότερο μια θεολογία με την κλασική έννοια του όρου και περισσότερο μια νέα μεθοδολογική αρχή και ερμηνευτική μέθοδος. Θα προσπαθήσουμε μάλιστα να τη συνδέσουμε με το γνωστό στην κριτική έρευνα όρο «ζωντανή πραγματικότητα» (Sitz im Leben, Situation in Life) και να την ονομάσουμε λ.χ. «Κριτική (έρευνα) των δεδομένων», συσχετίζοντάς την έτσι με τις γραπτές πηγές της πίστης μας (textes) και συνδέοντάς την μ' ένα κατά περίπτωση συγκεκριμένο τόπο, χρόνο και κατάσταση.

Η Βιβλική Θεολογία (Β.Θ.) και μάλιστα της Παλαιάς Διαθήκης (Π.Δ.) δεν είναι στατική, αλλά ρέουσα ιστορική παράδοση που ερμηνεύει διαχρονικά το βιβλικό λόγο, διασώζοντας όμως πάντοτε τον αναλλοίωτο πυρήνα του. Οντολογικό στοιχείο της ερμηνευτικής αυτής πορείας είναι ο εμπειρικός χαρακτήρας της Θεολογίας της Π.Δ. Έτσι, κάθε κείμενο/παράδοση (text) είναι συνάρτηση μιας συγκεκριμένης ιστορικής, πολιτικής, πολιτιστικής κ.λπ. συνάφειας (contexts). Αυτό σημαίνει ότι η Θ.Σ. δε βρίσκεται μακριά από τη Βιβλική (ΠΔική) Θεολογία, αφού και στις δύο περιπτώσεις πρωταρχική θέση κατέχει η ανθρώπινη εμπειρία σαν μορφή γνώσης που δεν πηγάζει από τη μνήμη, τη λογική ή τη φαντασία, αλλά από την άμεση εντύπωση, που προξενούν τα «θαυμάσια» του Θεού.

Βασική προϋπόθεση της συσχέτισης κειμένου/παράδοσης–συνάφειας είναι η θρησκευτική εμπειρία νοούμενη ως γνώση της υπερφυσικής αλήθειας με τις υπεριστορικές πραγματικότητές της. Η υπερβατική αυτή εμπειρία, προερχόμενη είτε από

1. Contenxtual Method - Culture Contexts - Local Contexts - Universal Context - Monocultural Context - Human Contexts - Intercontextual Method - Intercontextual Approach.

τα θαυμαστά έργα του Θεού είτε από εσωτερική αίσθηση, αφορά και στην προφητική συνείδηση, όταν αυτή εντάσσεται στη διαδικασία του εμπειρικού λόγου, που γεννιέται από τα φαινόμενα, τα γεγονότα ή τις καταστάσεις. Έτσι ή αλλιώς όμως η Β.Θ., και μαζί της κάθε Θεολογία, πηγάζει από την Αποκάλυψη, την αυτοφανέρωση δηλαδή του Θεού και του θελήματός του, βιώνεται στην ιστορία (στην οριζόντια, κάθετη, κυκλική κτλ. πορεία της) και εκφράζεται σε πολλά κείμενα θεολογικά και μη. Παράδειγμα το α΄ μέρος της αρχαιότερης ομολογίας πίστης που είναι ένα αντιπροσωπευτικό «ιστορικό πιστεύω». Το κείμενο λέγεται «Συρίαν ἀπέβαλεν ὁ πατήρ μου καὶ κατέβη εἰς Αἴγυπτον καὶ παρῴκησεν ἐκεῖ ἐν ἀριθμῷ βραχεῖ καὶ ἐγένετο ἐκεῖ εἰς ἔθνος μέγα καὶ πλῆθος πολὺ καὶ μέγα· καὶ ἐκάκωσαν ἡμᾶς οἱ Αἰγύπτιοι καὶ ἐταπείνωσαν ἡμᾶς καὶ ἐπέθηκαν ἡμῖν ἔργα σκληρά» (Δε 26, 5).

Τέτοια κείμενα χρησιμοποίησε ο όποιος τελευταίος συντάκτης, ενώνοντάς τα με μια διήκουσα θρησκευτική αρχή που δίνει νόημα στα γεγονότα και ερμηνεύει Θεολογικά την ιστορία. Παράδειγμα η πρώτη εντολή:

«Ἐγὼ εἰμὶ Κύριος ὁ Θεός σου, (= δόγμα)
ὅστις ἐξήγαγόν σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου ἐξ οἴκου δουλείας, (= ιστορία)
οὐκ ἔσονταί σοι Θεοί ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ. (= δόγμα)» (Εξ 20, 2-3)

που συνδέει άρρηκτα την πίστη με την ιστορική εμπειρία, αλλά και ανοίγει το δρόμο για την επανεκτίμηση της Θεολογίας της Π.Δ. στο πλαίσιο της αρχής της συνάφειας.

Η Έξοδος λ.χ. από την Αίγυπτο του λαού του Θεού (Εξ 3, 1 εξ) στην ιστορική της συνάφεια ήταν με τη διάβαση μαζί (Εξ 14, 1 εξ) μία κατεξοχήν πολιτική πράξη –φυγή από τη δουλεία στην ελευθερία– που όμως αργότερα πήρε ένα εντελώς θρησκευτικό νόημα. Της προσδόθηκε λυτρωτικό περιεχόμενο και σημασία βαθιά θεολογική· μετάβαση από το σκοτάδι στο φως, από την αμαρτία στη λύτρωση. Μ' αυτό το νόημα πέρασε και στην πίστη μας.

Η θυσία του Πάσχα (Εξ 12,1 εξ) από απλή εαρινή ποιμενική και αποτρεπτική του κακού θυσία, που προσφερόταν πριν από τις εποχιακές μετακινήσεις του ποιμνίου, γίνεται από σημείο «ελευθερίας» το σύμβολο της λύτρωσης και ο τύπος της ανάστασης.

Η έρημος από σύμβολο των αντίθεων δυνάμεων και τόπο δοκιμασιών (πικρό νερό, ανέχεια, φίδια κτλ. Εξ 16, 3. 17, 6. Αρ. 21, 6) γίνεται σε σύγκριση με την πολιτισμένη χώρα, τη Χαναάν, που συμβολίζει τη φθορά, ο τόπος της κοινωνίας με το Θεό[2] και η πηγή ανακαινιστικών δυνάμεων.

Ο «μωσαϊκός» Νόμος ως φρουρός της Διαθήκης υπηρέτησε την ΠΔική πίστη σ' όλη την πρώτη περίοδο της ζωής της. Όμως κάτω από ειδικές ιστορικές συγκυρίες φορτίζεται η α΄ ή β΄ διάστασή του. Έτσι διαχρονικά προβάλλεται ως θρησκευτικό (ζ[E]), ηθικό (D[1]= δευτέρωση του Νόμου), τελετουργικό (P) ή κοινωνικό αγαθό

2. Δε κεφ. 8.29, 2εξ . Ιερ 2, 2εξ . Ωσ 2, 16εξ. Πρβλ. Ψα 104 και 105.

(προφήτες). Στον προφήτη Ιερεμία αντικαθίσταται με τον άγραφο μέσα μας νόμο (38, 31 εξ), ενώ στους μεταιχμαλωσιακούς χρόνους γίνεται αυτοσκοπός και υπηρετεί όχι το ελεύθερο προφητικό πνεύμα, αλλά το Νομισμό (΄Εσ Β΄-Νε, 18, 1 εξ).

Η αργία του Σαββάτου, βασική εντολή του Δεκαλόγου, στο σύντομο κείμενο της Εξόδου[3] συνδέεται με τη δημιουργία και θεμελιώνεται στην ανάπαυση του Θεού μετά το δημιουργικό έργο του. Στο εκτενέστερο χωρίο του Δευτερονομίου[4] συσχετίζεται με τη σωτηρία από τη σκλαβιά της Αιγύπτου, ενώ στο Λευϊτικό[5] απλώς παρατίθεται ως εντολή, χωρίς καμιά αιτιολόγηση θεολογική ή ιστορική.

Εκτός όμως από τις θεσμικού χαρακτήρα ιδέες της Π.Δ., που, όπως σημειώσαμε, επανεκτιμούνται και επανερμηνεύονται ανάλογα με τις εκάστοτε συναιρειακές συσχετίσεις, υπάρχουν κι αμιγώς θεολογικοί όροι που φορτίζονται αναλόγως ή οφείλουν την ύπαρξή τους σε καθαρώς ιστορικούς λόγους. ΄Ετσι, σε μια περίοδο εθνικής κρίσης για τη χώρα του ο βασιλιάς του Ιούδα ΄Αχαζ αποδείχτηκε ανήμπορος να αντιμετωπίσει την κατάσταση που δημιούργησε η επιβουλή των Ασσυρίων. Χρειάστηκε η σταθερότητα της πίστης του προφήτη Ησαΐα από τη μια μεριά και η κρισιμότητα της κατάστασης από την άλλη, ώστε ένα θέμα καθαρά εθνικής σημασίας να αποτελέσει την ιστορική συγκυρία (συνάφεια) για το χαρμόσυνο μήνυμα της γέννησης του «Εμμανουήλ»[6].

Προαιχμαλωσιακά η εμπειρία του θεσμού της βασιλείας σε συνδυασμό με την κατάσταση της υποτέλειας και της αγωνίας γέμιζαν την ψυχή του δοκιμαζόμενου μεταξύ των μεγάλων δυνάμεων της εποχής λαού του Θεού. ΄Ηταν η εποχή που η ψαλμική ποίηση και η προφητική ενόραση γεννούσαν τη μορφή του σωτήρα, κοσμούμενου με τα χαρακτηριστικά της κοσμικής δύναμης. Είναι ο ηγεμόνας, ο κατακτητής και ο τιμωρός. Είναι ο «Μεσσίας»[7]. ΄Ομως λίγα χρόνια αργότερα, στους αιχμαλωσιακούς χρόνους, το προφητικό πάλι όραμα βλέπει το σωτήρα με τη μορφή του «Δούλου» του Κυρίου[8]. Στο πρόσωπο και το έργο του, στην καλοσύνη, την αγάπη, στο φως και τη θυσία του είδε η Εκκλησία το λυτρωτή. Είναι η νέα συναφειακή συσχέτιση που καθόρισε στον αιώνα το σωτηριολογικό χαρακτήρα του Δούλου.

Το συμπέρασμα που βγαίνει από τη μελέτη της θεολογικής σκέψης της Π.Δ., όπως αυτή ενδεικτικά δόθηκε μέχρι τώρα, είναι ότι η «θεολογία» της Συνάφειας και

3. «ἕξ ἡμέρας ἐργᾷ καὶ ποιήσεις πάντα τὰ ἔργα σου... ἐν γὰρ ἕξ ἡμέραις ἐποίηκεν κύριος τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν... καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ· διὰ τοῦτο εὐλόγησεν κύριος τὴν ἡμέραν τὴν ἑβδόμην καὶ ἡγίασεν αὐτήν» (20, 8-11).
4. «Φύλαξαι τὴν ἡμέραν τῶν σαββάτων ἁγιάζειν αὐτήν... ἵνα ἀναπαύσηται ὁ παῖς σου καὶ ἡ παιδίσκη σου ὥσπερ καὶ σύ· καὶ μνησθήσῃ ὅτι οἰκέτης ἦσθα ἐν γῇ Αἰγύπτῳ... διὰ τοῦτο συνέταξεν σοι κύριος ὁ Θεός σου ὥστε φυλάσσεσθαι τὴν ἡμέραν τῶν σαββάτων καὶ ἁγιάζειν αὐτήν» (5, 12-15).
5. «Καὶ τὰ σάββατά μου φυλάξεσθε» (19, 3).
6. «Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ» (7, 14).
7. Κυρίως στους ψαλμούς και μεταξύ αυτών στον Ψα 2.
8. Δες τα τέσσερα άσματα του Δούλου (Ησ. 42, 1-9. 49, 1-6. 50, 4-9. 52, 13-53, 12).

η Θεολογία της Παλαιάς Διαθήκης δεν είναι δυο άσχετοι μεταξύ τους ερευνητικοί κλάδοι, αλλά βρίσκονται ο ένας πολύ κοντά στον άλλο. Και μια εξήγηση: ας γίνει σαφές ότι όλη αυτή η προσπάθεια της συναφειακής «μεθόδου» και «προσέγγισης» ή της «θεολογίας» της Συνάφειας δεν αφορά κυρίως στις επιμέρους Ομολογίες ούτε στην Ορθοδοξία καθαυτήν, αλλά στο πανανθρώπινο μήνυμα του Ευαγγελίου και τη διαφύλαξη της ενότητας της Εκκλησίας στο οικουμενικό άνοιγμά του. Με τη σκέψη αυτή θα προσεγγίσουμε το θέμα στις εκτιμήσεις που ακολουθούν.

Η Θεολογία της Συνάφειας ή όπως αλλιώς ενδεχομένως ονομαστεί η ερευνητική-ερμηνευτική αυτή μέθοδος είναι κάτι το καινούργιο στην ορθόδοξη Θεολογική σκέψη της χώρας μας. Όχι μόνο οι στόχοι της είναι κάπως αδιαφανείς, αλλά και οι όροι που χρησιμοποιεί για να εκφράσει την οντότητά της δεν είναι σ' όλη την έκτασή τους κατανοητοί. Οπωσδήποτε, όμως είναι μάλλον σαφές, ότι σύμφωνα με τη Θ.Σ. στην πίστη και το ήθος τίποτα δεν είναι αυθεντικό, έστω κι αν αυτό διδάσκεται στη βιβλική αποκάλυψη ή μαρτυρείται στην καθόλου χριστιανική παράδοση. Ούτε οι αρχές της πίστης έστω και οι πιο αντιπροσωπευτικές, ούτε οι θεσμοί της, έστω και οι πιο βασικοί. Όλες οι αξίες της προχθές-χθες, που δεν «ταιριάζουν» στη συγκρότηση μια Οικουμενικής Θεολογίας, λογίζονται ως απαξίες του σήμερα-αύριο ή παίρνουν ένα εντελώς νέο νόημα. Το τελευταίο αυτό ισχύει και για το νόημα που έχουν σήμερα ορισμένες απαξίες του παρελθόντος, όπως π.χ. τα είδωλα. Παράλληλα είναι φανερός ο κίνδυνος η «θεολογία» ή καλύτερα οι «θεολογίες» της Συνάφειας να μετεξελιχθούν σε φιλοσοφικά ή κοινωνιολογικά συστήματα. Είναι ακόμη η σχετικότητα και η προσωρινότητα της Θ.Σ. που αφήνουν μετέωρες αιώνιες και πανανθρώπινες αλήθειες, αφού στοιχεία του «πεπερασμένου» πολιτισμού είναι δυνατό να υπερισχύσουν του «αιώνιου» Ευαγγελίου.

Το συμπέρασμα που βγαίνει από τη μελέτη της θεολογικής σκέψης της Παλαιάς Διαθήκης με τα λίγα παραδείγματα που παραθέσαμε παραπάνω είναι ότι η Θ.Σ. εμπλέκεται στη διαμόρφωση και ανάπτυξη της Θεολογίας της Π.Δ., χωρίς όμως αυτό να σημαίνει ότι η τελευταία ως προς τις βασικές θεολογικές αρχές της εξαρτάται από παράγοντες που κατά καιρούς επηρέαζαν ή και καθόριζαν την ύπαρξή τους. Ακόμη και θεολόγοι που δέχονται ότι η Θ.Σ. αποτελεί ένα από τα κλειδιά για την κατανόηση του κόσμου της Π.Δ., είναι επιφυλακτικοί για τη σημασία της ως του ύψιστου κριτηρίου της αποκάλυψης. Θα ήταν χρήσιμο να θυμηθούμε εδώ ότι και οι προφήτες της Π.Δ. φτάνουν μέχρι το σημείο να αρνούνται την αιώνια αξία του θεσμικού πλαισίου της παραδοσιακής πίστης τους[9] μηδέ και του θεόσδοτου μωσαϊκού νόμου εξαιρουμένου, χωρίς όμως να αμφισβητούν τη σημασία της θεολογικής τους παράδοσης στο σύνολό της. Η οικουμενική πίστη ως συνισταμένη της οικουμενικής –αν μπορούσαμε να την ονομάσουμε έτσι– συνάφειας θα αποδυναμώσει βέβαια σε κάποιο βαθμό τα οντολογικά χαρακτηριστικά των επιμέρους contexts και θα προσλάβει το χαρακτήρα της αυθεντίας. Για να μην είναι όμως κατάρα ή ουτοπία,

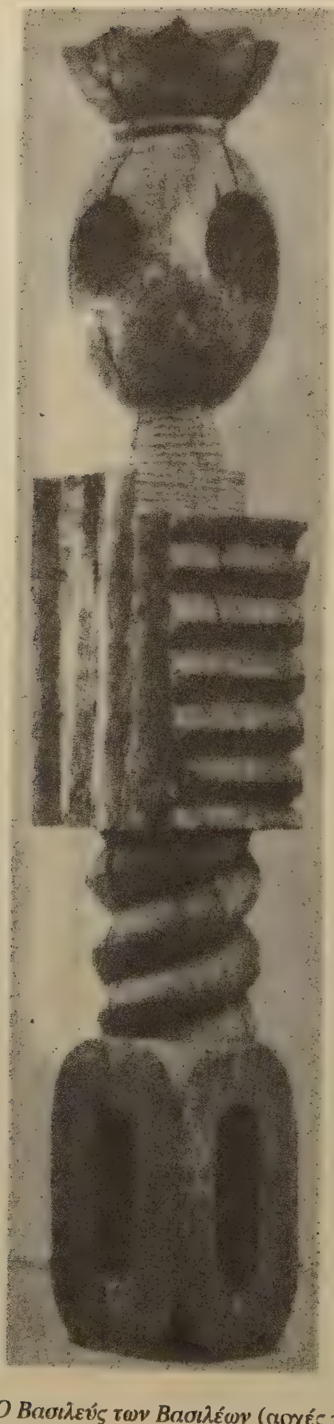
9. Αμ. 5, 25. Ωσ 6, 6. Ησ.1, 10 εξ.

αλλά ελπίδα και ευλογία στην προσπάθεια του οικουμενικού διαλόγου να επιτύχει στους στόχους του (ιεραποστολή, θέση της γυναίκας κτλ.) θα πρέπει να βρεθεί μια φόρμουλα που να εκτιμά τα κείμενα/παραδόσεις κατά τις εκάστοτε συνάφειές τους.

Εστιάζοντας το ενδιαφέρον μας στη σχέση της Ορθοδοξίας με τη Συνάφεια μπορούμε αβίαστα να πούμε ότι η Ορθόδοξη Θεολογία, ούσα στην ουσία της Βιβλική και Πατερική, διαμορφώθηκε, όπως δείχνει και η μακραίωνη ιστορία της, με βάση τον κανόνα της καλώς νοούμενης προσαρμογής στο εκάστοτε πολιτιστικό, κοινωνικό, ιστορικό, πολιτικό κτλ. περιβάλλον. Με θετικό στοιχείο λοιπόν την επανεκτίμηση της διαχρονικά ανανεωμένης και τελικά παγιωθείσας παράδοσης (text), με εκτίμηση των καθαρώς εξωθεολογικών παραγόντων (contexts) και με ανθρωποκεντρικό και κοινωνικό διάλογο η Ορθοδοξία έχει μια πρώτης τάξης ευκαιρία να ανταποκριθεί στο αίτημα των καιρών και να εργαστεί για την ενότητα της Εκκλησίας στο πλαίσιο ενός γόνιμου διορθόδοξου, διεκκλησιαστικού και Οικουμενικού διαλόγου.



Edvard Munch: *Ο άδειος Σταυρός* (1901)



Constantin Brancusi: *Ο Βασιλεύς των Βασιλέων* (αρχές της δεκαετίας του 1930)

Ευαγγέλιο και Πολιτισμός

Μερικές σκέψεις σχετικά με τη μετατροπή και την αντιστροφή των περιβαλλόντων (συναφειών)

George M. Condothra
Μετάφραση: *Άννα Ναβροζίδου*

Αυτοί που πρότειναν το θέμα «Ευαγγέλιο και Πολιτισμός» στη σύγχρονη θεολογία, θα πρέπει να προϋποθέτουν κάποια δεδομένα όπως:

– Το Ευαγγέλιο είναι παγκόσμιο, προορισμένο να κηρυχθεί σε όλα τα έθνη. Είναι το παγκόσμιο μήνυμα σωτηρίας προς όλους.

– Ο πολιτισμός είναι μια ιδιαιτερότητα, το τελικό άθροισμα των αντιλήψεων, εμπειριών και τρόπου ζωής ενός συγκεκριμένου λαού.

Το θέμα, επομένως, ήταν πώς θα εμφυτευθεί το παγκόσμιο ευαγγέλιο σε συγκεκριμένες πολιτιστικές συνάφειες. Φαινομενικά το θέμα είναι ξεκάθαρο. Μπορούμε, επιπλέον, να χρησιμοποιήσουμε και βιβλικά μοντέλα ως παραδείγματα, όπως ακριβώς έκανε κι ο Απ. Παύλος όταν προσπάθησε να παρουσιάσει το παγκόσμιο μήνυμα της σωτηρίας στους πολιτισμένους και αχόρταγους για κάτι το «νέο» Αθηναίους στον Άρειο Πάγο. Αν όμως αναλύσουμε τα δεδομένα πίσω από τις προϋποθέσεις που προαναφέρθηκαν, θα δούμε ότι το θέμα του Ευαγγελίου και του πολιτισμού δεν είναι και τόσο ξεκάθαρο.

1. Υποθέσεις πίσω από τα δεδομένα

Το θέμα αυτό προέκυψε ως επείγον στη μετα-αποικιακή περίοδο, όταν λαοί που ήταν προηγουμένως υπόδουλοι στη δυτική αυτοκρατορική κατοχή, άρχισαν να ανακτούν σιγά-σιγά μια αίσθηση ταυτότητας και αυτοσεβασμού ως πολιτισμικά και πολιτικά ξεχωριστών εθνών. Σε πολλές περιπτώσεις μεγάλα τμήματα των υπόδουλων στις αποικίες μεταστράφησαν στη θρησκεία του κατακτητή –είτε στη ρωμαιοκαθολική πίστη ή στις διάφορες μορφές προτεσταντισμού. Οι ιεραπόστολοι των κατακτητών στις περισσότερες περιπτώσεις, υπέθεσαν ότι η δυτικοευρωπαϊκή κουλτούρα που αντιπροσώπευσαν ήταν ο ανώτερος πολιτισμός και ο λεγόμενος πολιτισμός των λαών που ευαγγέλιζαν, δεν ήταν τίποτα περισσότερο από δεισιδαιμονίες και άγνοια. Έτσι, η αποστολή τους κατανοήθηκε ταυτόχρονα ως εκπολιτισμός και εκχριστιανισμός.

Ο πάπας Παύλος ο 3ος έφτασε να δηλώσει το 1536, ότι οι ιθαγενείς Ινδιάνοι της Αμερικής ήταν πραγματικοί άνθρωποι και δεν θα έπρεπε να αποκλείονται

από την ευχαριστιακή κοινωνία[1]. Όταν ο Χριστόφορος Κολόμβος απέπλευσε προς αναζήτηση των Ιδιών, υπήρχε μια διάχυτη αντίληψη σε ορισμένους κύκλους της Ευρώπης ότι ο Σατανάς είχε κατεβεί σε μια ολόκληρη ήπειρο, την Ινδία, κρατώντας εκατομμύρια ανθρώπων κάτω από τη σκοτεινή του εξουσία. Η απελευθέρωσή τους με την αναγγελία του Ευαγγελίου ήταν επειγόντως αναγκαία για τη διευκόλυνχη της Δευτέρας Παρουσίας του Χριστού. Συνεπώς, ο Κολόμβος είχε να κάνει και μια ιεραποστολή. Όμως πήρε λάθος κατεύθυνση ευτυχώς για τους κατοίκους της Ινδίας και δυστυχώς για τους ιθαγενείς της Αμερικής. Και οι πρώτοι όμως δεν είχαν καλύτερη τύχη. Έξι χρόνια μετά την αποστολή του Κολόμβου, το 1498, ο Βάσκο ντε Γκάμα έφθασε στις Ινδίες με αποστολή να «δώσει τα φώτα» στους ανθρώπους που ζούσαν στο σκοτάδι και φυσικά να πλουτίσει, όπως όλοι οι άνθρωποι επιθυμούν.

Έτσι, η αρχική δυτικοχριστιανική συμπεριφορά προς τις άλλες θρησκείες και πολιτισμούς χαρακτηριζόταν από:

α) ολική άγνοια των άλλων θρησκειών και πολιτισμών (κανείς στη μεσαιωνική Ευρώπη δεν διανοούνταν το βάθος της θρησκείας και της φιλοσοφίας σε χώρες όπως η Κίνα και η Ινδία).

β) υποτιθέμενη υπεροχή του Ευρωπαϊκού πολιτισμού (γι' αυτό παραμερίστηκαν όλοι οι άλλοι πολιτισμοί σα να μην είχαν καμιά αξία).

γ) απληστία για κατοχή όλης της γης και χρήση της χριστιανικής πίστης ως οργάνου για την επίτευξη αυτού του στόχου (το 1885 μετά την πρώτη εκστρατεία στην Κίνα, ο Baron Gros έστειλε ένα τηλεγράφημα στο Ναπολέοντα τον 3ο: «Τελικά η Κίνα έχει τώρα ανοιχτεί για το Χριστιανισμό, την αληθινή πηγή όλου του πολιτισμού, όπως επίσης και για το εμπόριο και τη βιομηχανία των δυτικών κρατών»)[2].

δ) επιθετικότητα και χρήση αντιχριστιανικών μεθόδων στην προπαγάνδιση του Ευαγγελίου της αλήθειας (αυτό συνεχίζει να προκαλεί βίαιες αντιδράσεις στις ασιατικές θρησκείες όπως ο Ινδουισμός και ο Βουδισμός).

ε) ταύτιση του παγκόσμιου ευαγγελίου με την αυτοδιακηρυσσόμενη παγκοσμιότητα της ευρωπαϊκής κουλτούρας, όπως επίσης και της μοναδικότητας του Χριστού με αυτή του λευκού ανθρώπου (ο pere Huc, γάλλος ιεραπόστολος στην Κίνα τον 19ο αι. έγραψε: «Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η μοίρα του ανθρώπινου είδους είναι τώρα αποκλειστικά στα χέρια της ευρωπαϊκής φυλής»[3]. Ο Βρετανός ιμπεριαλιστής ποιητής Rudyard Kipling σημειώνει: «Μέσω κάποιας ανεξιχνίαστης απόφασης της πρόνοιας η ευθύνη για τη διακυβέρνηση των ανθρώπων

1. H. Mc Kennie Goodpasture, (εκδ.), *Cross and Sword: An Eye-witness History of Christianity in Latin America*, Orbis Books, 1989, σ. 23.
2. Παρατίθεται στο Simon Lays, *The Burning Forest: Essays on Culture and Politics in Contemporary China*, Paladin, 1988, Λονδίνο, σ. 64.
3. *Όπ.π.*, σ. 81.

της Ινδίας ετέθη στους ώμους της Αγγλικής φυλής»).

Συνεπώς το θέμα «Πολιτισμός και Ευαγγέλιο» αντανακλά αυτή τη νεοδιαμορφούμενη συνειδητοποίηση στο σύγχρονο δυτικό κόσμο, όπου η κοινωνία γίνεται όλο και περισσότερο πλουραλιστική. Δεν θα πρέπει όμως να ξεχνάμε ότι οι παλιοί αποικιακοί τρόποι αντιμετώπισης των άλλων θρησκειών και πολιτισμών υπάρχουν ακόμα σε κάποια κέντρα αποφάσεων του Χριστιανισμού στη Νότια Αμερική και την Ευρώπη. Γίνονται δε αντιληπτοί από το ζήλο και τον τρόπο της κηρυγματικής τους δραστηριότητας στο μη δυτικό κόσμο. Πολλές ιστορικές εκκλησίες και διαπρεπείς θεολόγοι στη Δύση, όμως, έχουν μπεί σε ένα νέο και πολλά υποσχόμενο στάδιο κατανόησης σε σχέση με τις άλλες θρησκείες και πολιτισμούς.

2. Το παγκόσμιο και το ιδιαίτερο: Αντιστροφή της Συνάφειας

Το πρόβλημα της παγκοσμιότητας είναι το πρώτο μεθοδολογικό εμπόδιο που πρέπει να ξεπεραστεί, ώστε να αναπτυχθεί μια υγιής στάση απέναντι σε άλλες θρησκείες και πολιτισμούς. Σε μια παραδοσιακή χριστιανική κοινωνία η χριστιανική πίστη, η πρακτική και οι υποθέσεις ταυτίζονται με το γενικό πολιτισμό της με τέτοιο τρόπο, ώστε είναι αδύνατη κάποια διάκριση ανάμεσά τους. Οι περισσότερες ευρωπαϊκές χώρες έζησαν αυτή την εμπειρία μέχρι την εμφάνιση του σύγχρονου υλισμού. Αυτή η ταύτιση είναι θετική και επιθυμητή ως σημάδι της οικειοποίησης του ευαγγελίου σε ένα συγκεκριμένο πολιτισμό. Γίνεται προβληματική όταν το αποτέλεσμα αυτής της δημιουργικής ανάμειξης επιβάλλεται σε έναν άλλο πολιτισμό. Η Lesslie Newbegin, γνωστή οικουμενίστρια και για μεγάλο διάστημα βρετανίδα ιεραπόστολος στην Ινδία, το θέτει σε ένα προσωπικό επίπεδο: «Ως νεαρή ιεραπόστολος ήμουν αισιόδοξη ότι οι κριτικές αξιολογήσεις που έκανα για τις ινδοϊστικές αντιλήψεις και πρακτικές είχαν ασφαλείς βάσεις στη θεϊκή αποκάλυψη εν Χριστώ. Όταν μεγάλωσα, έμαθα να διακρίνω ότι είχαν μορφοποιηθεί περισσότερο απ' όσο αντιλαμβανόμουνα από το δικό μου πολιτισμό. Και δεν θα έφτανα σ' αυτή την κριτική θέση σε σχέση με το δικό μου πολιτισμό χωρίς την εμπειρία της διαβίωσης σε έναν άλλο, έναν ινδικό πολιτισμό»[4].

Αυτό ακριβώς έχει γίνει πρόβλημα των μεγάλων συστημάτων θεολογικής σκέψης και των μεγάλων ιεραποστολικών εξορμήσεων στην ιστορία. Αυτό που είναι το πρέπον σε κάποια συγκεκριμένη πολιτισμική συνάφεια παγκοσμιοποιείται και απολυτοποιείται σε τέτοια έκταση, που οι άλλοι πολιτισμοί και οι αντιλήψεις τους αντιμετωπίζονται τελείως αρνητικά ή παραθεωρούνται με μια υπεροπτική αντιμετώπιση. Αυτό που θεωρείται ως «κανονικό» σε έναν πολιτισμό δεν είναι απαραίτητα και σε κάποιον άλλον. Όμως οι προσπάθειες να

4. Lesslie Newbegin, *Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture*, WCC, 1986, Γενεύη, σ. 21.

παγκοσμιοποιηθούν οι νόρμες της πίστης και της πρακτικής συνεχίζονται μέσα στην ιστορία, κάποτε νόμιμα με μια αληθινή αίσθηση ενότητας (οικουμενικές σύνοδοι), κάποτε όχι τόσο νόμιμα με μια αυτοκρατορική θέληση να καταστραφούν όσοι αντιστέκονται (Ιερά Εξέταση).

Ο Ιησούς ήταν ένας Ιουδαίος. Οι πρώτοι χριστιανοί το ίδιο. Το ευαγγέλιο αναγγέλθηκε αρχικά στο λαό του Ισραήλ. Η πρώιμη εκκλησία γρήγορα αυτοσυνειδητοποιήθηκε ως νέος Ισραήλ. Με αυτό τον τρόπο οικειοποιόταν την αρχική πολιτισμική συνάφεια του ευαγγελίου, δηλαδή την ιουδαϊκή συνάφεια. Η Εκκλησία, όμως, αμέσως ξεπέρασε αυτή την αρχική συνάφεια με την αναγγελία του ευαγγελίου σε όλα τα έθνη. Με τη διακήρυξη της σωτηρίας για όλους χωρίς διακρίσεις, η Εκκλησία έσπασε τα ψηλά τείχη των θεολογικών προκαταλήψεων, της εθνικής αποκλειστικότητας και των υπεροπτικών πολιτισμικών αξιώσεων που ενυπήρχαν στην ιουδαϊκή παράδοση. Η αποκάλυψη στον Πέτρο ενός τεράστιου σεντονιού που ερχόταν από τον ουρανό και περιείχε όλα τα είδη των ζώων και πουλιών, τελετουργικά ακάθαρτων για τους Ιουδαίους, ανταναλκλούσε την αλλαγή αντίληψης της Εκκλησίας (Πρ. 10). Συνεπώς, ο λόγος του Πέτρου στην οικία του ειδωλολάτρη Κορνηλίου ξεκίνησε με τις επαναστατικές φράσεις: «Επ' αληθείας καταλαμβάνομαι ότι ουκ εστίν προσωπολήπτης ο Θεός, αλλ' εν παντί έθνει ο φοβούμενος αυτόν και εργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτός αυτώ εστίν» (Πρ. 10, 34). Η Εκκλησία μετατοπίστηκε από την αρχική της συνάφεια προς μια αληθινά παγκόσμια συνάφεια.

Μέσα σ' αυτή την αληθινά παγκόσμια συνάφεια, σύντομα εμφανίστηκαν ισχυρές τοπικές συναφείς παραδόσεις –Λατινική, Βυζαντινή, Κοπτική, Συριακή, Αρμενική, Αιθιοπική κ.λπ. Αυτές οι παραδόσεις αναδύθηκαν ως γνήσιες απαντήσεις στην πρόκληση του παγκόσμιου μηνύματος της σωτηρίας και δημιούργησαν εντυπωσιακές λειτουργικές, θεολογικές, πνευματικές και καλλιτεχνικές κληρονομιές.

Το πρόβλημα άρχισε όταν κάποιες από αυτές τις «τοπικές» παραδόσεις αυτοθεωρήθηκαν ως η παγκόσμια παράδοση. Έτσι, οι ισχυρισμοί τους ότι κατείχαν καθολική δικαιοδοσία, αποτελούσαν τον καθολικό λειτουργό, την καθολική εκκλησία κ.λπ., άρχισαν να διαιρούν το ένα σώμα του Χριστού το οποίο είχε τις ρίζες του σ' ένα πραγματικά παγκόσμιο πλαίσιο του Ευαγγελίου. Εδώ βλέπουμε την αντιστροφή της συνάφειας, δηλαδή, μια ιδιαίτερη συνάφεια διεκδικεί την απολυτότητα και κανονικότητα της παγκοσμίου-καθολικής συνάφειας. Όταν ο Ιωάννης ο Νηστευτής, πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως (582-595), πρόσθεσε το επίθετο «οικουμενικός» στον τίτλο του, ο πάπας Γρηγόριος στη Ρώμη δεν φάνηκε ευχαριστημένος με αυτό. Πήρε τον τίτλο «δούλος των δούλων του Θεού», που στην παραγματικότητα σήμαινε κύριος όλων των κυρίων. Ο όρος «οικουμένη» με την πρώιμη πολιτική της σημασία ως συνώνυμο της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας έχει χρησιμοποιηθεί επανειλλημένως ακόμα και στη σύγχρονη οικουμενική κίνηση ως μέσο αντιστροφής της συνάφειας του

Ευαγγελίου. Διάφορες σύγχρονες θεολογίες της συνάφειας, αντικειμενικής και γενικής μορφής, διατρέχουν επίσης τον κίνδυνο της αντιστροφής της συνάφειας με την ενθρόνησή τους ως πρότυπα απόλυτα για όλους τους πολιτισμούς και όλα τα έθνη.

3. Επιβολή της Μοναδικότητας

Η μοναδικότητα του Χριστού ως παγκόσμιου σωτήρα προτάθηκε από τους δυτικούς ιεραπόστολους προς τους οπαδούς των αρχαίων ασιατικών θρησκειών. Οι περισσότεροι Ασιάτες δεν είχαν πρόβλημα στην αποδοχή του Χριστού ως μεγάλου διδασκάλου ακόμα και ως μοναδικής θεανθρώπινης ύπαρξης. Αλλά πολύ δύσκολα μπορούσαν να διακρίνουν τη διαφορά ανάμεσα στη μοναδικότητα του Χριστού και στη μοναδικότητα του δυτικού πολιτισμού, που είχε μεταφερθεί σ' αυτούς μέσω της υπεροπτικής δύναμης των όπλων, του δόλου, της πολιτικής κυριαρχίας, της οικονομικής εκμετάλλευσης και της πολιτικής ύβρεως. Εν πολλοίς αρνήθηκαν το Χριστό, γιατί είχε όλα τα χαρακτηριστικά ενός ξένου πολιτικού και πολιτιστικού υπερκυριάρχου χωρίς εκτίμηση στις παραδόσεις της σεβάσμιας πνευματικής και φιλοσοφικής κληρονομιάς του πολιτισμού τους.

Στη σύνοδο του Π.Σ.Ε. στην Καμπέρρα η Chung Hyun Kyung, μια χαριτωμένη κορεάτισσα καθηγήτρια θεολογίας, έκανε μια θεαματική παρουσίαση σχετικά με το θέμα του Αγίου Πνεύματος. Η σύνοδος της πρόσφερε μια πανηγυρική υποδοχή, καθώς η ομάδα της που αποτελούνταν από Κορεάτες, λευκούς και αυτόχθονες Αυστραλιανούς, όλοι μαζί βοήθησαν να ξετυλιχθεί ένα υψηλό δράμα κατά την κορεάτικη πολιτιστική παράδοση.

Στα μάτια τα δικά μου η Chung διαμαρτυρόταν κατά της ίδιας της δικής της δυτικής διαμαρτυρομένης κληρονομιάς. Ως Κορεάτισσα, με βαθιές ρίζες στο δικό της ασιατικό πολιτισμό, διαπίστωσε ότι η παράδοση της εκκλησίας της, φερμένη από το εξωτερικό, δε σεβάστηκε ποτέ τις βαθιές φιλοδοξίες και πνευματικές αντιλήψεις του λαού της. Στην Ασία γενικά η γη θεωρείται ιερή. Επίσης υπάρχουν ειδικά ιεροί χώροι. Γι' αυτό βγάζεις τα παπούτσια σου πριν μπεις σ' ένα σπίτι, σ' ένα τέμπλο, στο δωμάτιο του δασκάλου, στην περιοχή ενός πνευματικού ατόμου. Η αμερικάνικη παράδοση, φυσικά, δεν περιελάμβανε την έννοια της ιερότητας του χώρου, πιθανότατα επειδή προήλθε από μια πράξη αποϊεροποίησης της φύσης. Έκανε τα «παπούτσια» της αναίσθητα σ' όλη την ιερότητα της γης, για να μπορεί να ποδοπατήσει και να κατακτήσει οτιδήποτε στο όνομα της ελευθερίας, των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, της δημοκρατίας, της τεχνολογίας και του διαφωτισμού. Ο πολιτικός και οικονομικός βιασμός της γης με τις καταστροφικές οικολογικές του συνέπειες έχει γίνει κατορθωτός μόνο μ' αυτήν την αλαζονική περιφρόνηση κάθε ιερού χώρου. Η καθηγήτρια Chung, ως γυναίκα Κορεάτισσα, ένιωσε ίσως ότι ο κόσμος της ήταν διαφορετικός από

αυτόν των δασκάλων της και υπήρξε προκλητική, όταν, ευρισκόμενη στη σκηνή, πέταξε τα παπούτσια της και κάλεσε τους συνέδρους να κάνουν το ίδιο σα μια σεβαστή υπόκλιση στην ιερή μητέρα γη.

Η καθηγήτρια Chung κάλεσε όλα τα πνεύματα, χωρίς να διαφοροποιήσει το Άγιο Πνεύμα από τα άλλα πνεύματα. Αυτό, φυσικά, ήταν κακή θεολογία. Αλλά αν τεθεί μέσα στη δική της συνάφεια, η επίκληση αποκτά μια άλλη εννοιολογική διάσταση. Οι Ασιάτες πιστεύουν στην παρουσία πνευμάτων, καλών και κακών. Τα πνεύματα καταλαμβάνουν κάποιο χώρο, σε αντίθεση μ' ό,τι πιστεύεται στη δύση. Τα πνεύματα έχουν πεδία δράσεως. Για πολλούς ασιατικούς λαούς τα πνεύματα των προγόνων έχουν μια σημαντική παρουσία. Τα πνεύματα έχουν δικαιώματα και επιρροές. Η δυτική παράδοση της διαφώτισης την οποία οι Κορεάτες δέχθηκαν ως τη σωστή συνάφεια του Ευαγγελίου, ποτέ δεν αναγνώρισε τα πνεύματα των προγόνων ή οποιαδήποτε «δικαιώματα των πνευμάτων». Γνώριζε μόνο τον απλό λογικό κόσμο χειριζόμενο από την ανθρώπινη λογική και τεχνολογία. Γνώριζε μόνο τα ανθρώπινα δικαιώματα ως ένα όργανο των δυνατών εθνών προς καθυπόταξη των εχθρικών πολιτισμών και εθνών. Δεν είχε καμία έννοια της κοσμικής αρμονίας στην οποία αόρατες δυνάμεις θα έπαιζαν ενεργητικό ρόλο. Δεν είχε καμία έννοια της υπέρβασης των λογικών διατάξεων του ανθρώπινου νου. Συνεπώς, η επίκληση της Κορεάτισσας προκαλούσε έναν ολόκληρο κόσμο κτισμένο από το δυτικό ρασιοναλισμό και επιβεβλημένο σ' έναν τελείως διαφορετικό κόσμο, στο όνομα του Ευαγγελίου του Χριστού. Όλες οι μη Ευρωπαϊκές προσπάθειες προς διάκριση της δύναμης του δημιουργικού Πνεύματος του Θεού σε όλα όσα υπάρχουν, διακωμωδήθηκαν από τους δυτικούς ιεραπόστολους με τη χρήση κομψών όρων όπως πανθεϊσμός ή συγκρητισμός ή πολυθεϊσμός. Η αρχαία, όμως, προσευχή των Ουπανισάδων αντηχεί ακόμα στα Ασιατικά αυτιά: «Ο Θεός που είναι στη φωτιά, ο Θεός που είναι στο νερό, ο Θεός που μπήκε στον κόσμο, ο Θεός που είναι στα φυτά και στα δέντρα, λατρεία σ' εκείνον τον θεό, λατρεία σ' αυτόν»[5].

Θα πρέπει όλοι να παραδεχτούμε ότι οι πολιτιστικές φόρμες και κατηγορίες που έχουν κληρονομηθεί από ένα λαό δε μπορούν να χρησιμοποιηθούν προς κρίσιν του μηνύματος του Ευαγγελίου σε έναν ξένο πολιτισμό. Ας αφεθεί κάθε πολιτισμός να αναπτύξει τα δικά του κριτήρια προς κρίσιν του εαυτού του στο φως του Ευαγγελίου.

4. Αποκλεισμός και Άνοιγμα

Οι σημιτικές θρησκείες –ιουδαϊσμός, χριστιανισμός και ισλάμ– θεωρούνται γενικά απόλυτες στις αξιώσεις τους για μοναδικότητα και συνεπώς μη ανεκτικές σ' άλλες θρησκείες. Όταν ο χριστιανισμός άφησε τη δυτική Ασία για να ριζώσει

5. Svetasvatara Upanisad, σ. 17.

σε μια μονοπολιτισμική κατάσταση στην Ευρώπη, άρχισε να γίνεται όλο και πιο αποκλειστικός στην αυτοκατανόησή του για κάθε άλλη πίστη και αντίληψη. Ιδέες όπως christendom ή χριστιανική επικράτεια, corpus christianum ή «μια απλή κοινωνία όπου ολόκληρη η δημόσια και ιδιωτική ζωή οφείλει να ελέγχεται από τη χριστιανική αποκάλυψη» και Republica christiana, ή η Ευρώπη σα μια Χριστιανική Δημοκρατία, έφεραν την έννοια της αποκλειστικότητας στα άκρα.

Αυτή ακριβώς η αποκλειστικότητα, συνδεδεμένη με μια σχεδόν ολοκληρωτική άγνοια των θρησκειών, έγινε η ταυτότητα της δυτικής προσέγγισης προς τις άλλες θρησκείες και πίστεις μέχρι πρόσφατα.

΄Οπως ο Leroy Rouner λέει: «το να κατέχεις τη χριστιανική πίστη με σοβαρότητα και αυθεντικότητα, σήμαινε να την κατέχεις με αποκλειστικότητα. ΄Ομως σήμερα η αποκλειστικότητα από αξία έφτασε να θεωρείται πρόβλημα και ο πλουραλισμός από πρόβλημα σήμερα θεωρείται αξία»[6]. Σήμερα η συζήτηση για το Ευαγγέλιο και τον Πολιτισμό αναγνωρίζει πλήρως την ανεπάρκεια των μονοπολιτισμικών συναφειών για μια καταλληλότερη κατανόηση των άλλων θρησκειών και δέχεται την αξία πλουραλιστικών καταστάσεων.

Η σημερινή συζήτηση έχει εν πολλοίς περιοριστεί στη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία καθώς και στις Εκκλησίες της Μεταρρύθμισης στη Δύση και στις θυγατρικές τους εκκλησίες στον αποκαλούμενο Τρίτο Κόσμο. Αυτό είναι αρκετά λογικό, διότι το πρόβλημα προκύπτει καθώς διαπιστώνουν ότι οι παραδοσιακές ιεραποστολικές τακτικές κηρύγματος του Ευαγγελίου απέτυχαν ή ότι δε γίνονται αποδεκτές από τα αυτοσυνειδητοποιούμενα πια νέα έθνη των παλιών αποικιών. Μια νέα κατανόηση του Ευαγγελίου και της διάδοσής του έχει γίνει επιτακτική.

Υπήρξαν προσπάθειες δυτικών ιεραποστόλων να εισχωρήσουν στο μυστικό-ασκητικό πυρήνα των ασιατικών θρησκειών. Αντί για πνευματικούς διαλόγους σε επίπεδο αντίληψης των συγκριτιστικών θρησκειών, αναζητούν την εμπειρική διάσταση. Στην Ινδία για παράδειγμα η παρουσία του αείμνηστου π. Monchanin και π. Le Saux από τη Γαλλία και τώρα του ΄Αγγλου Βενεδικτίνου π. Bede Griffiths, ο οποίος πέρασε από την Ορθόδοξη λειτουργική και θεολογική εμβάθυνση της Ινδίας, σκιαγραφούν τη μυστική προσέγγιση. ΄Ηταν χριστιανοί και παρέμειναν χριστιανοί αλλά προσπάθησαν να ενώσουν την πίστη τους με κάποιες από τις βαθιές πνευματικές αντιλήψεις και ασκητικές πρακτικές του ινδουισμού. Το έργο του Bede Griffiths, «Ο γάμος Ανατολής και δύσης», είναι καρπός μακράς εμπειρίας της ζωντανής χριστιανικής πίστης στην Ινδική ζωή. Ασιατικές θρησκείες όπως Ινδοϊσμός και Βουδισμός είναι ανατολικές θρησκείες που βασίζονται στην πράξη και την εμπειρία. Για τις θρησκείες αυτές η θεολογία δεν ξεκινά ούτε «εκ των άνωθεν», ούτε «εκ των κάτωθεν» –μοναδι-

6. L. Rouner, «Theology of Religions in recent Protestant Theology», in Hans Kung and J. Moltmann (εκδ.), *Christianity Among World Religions*, Concilium, 1986, Λονδίνο, σσ. 108-115.

κές κατηγορίες χώρου γνωστές στη Δύση– αλλά εκ του κέντρου, εντός του πυρήνα της πραγματικότητας. Επομένως η εμπειρική προσέγγιση μπορεί να φέρνει περισσότερο καρπό από τον πιο μοντέρνο πνευματικό-διανοητικό διάλογο που τώρα επιχειρείται σε πολλούς οικουμενικούς κύκλους. Σε πιο ακαδημαϊκό επίπεδο, το ενδιαφέρον των Ινδών θεολόγων όπως του Raymond Panikkar, Μητροπολίτη Παύλου Γρηγορίου και του Μ. Μ. Θωμά να προμηθεύσουν μια ακριβή Ινδική βάση για μια νέα προσέγγιση προς τις άλλες θρησκείες προσλαμβάνει επίσης την εμπειρική διάσταση ως κεντρική. Ο Panikkar και Μ. Μ. Thomas, και οι δύο, έχουν δώσει ιδιαίτερη έμφαση στην αποφατική διάσταση της Ορθόδοξης θεολογίας, επειδή είναι πιο συμβατή με τις Ινδο-βουδιστικές αντιλήψεις παρά με τις λογικές-διανοητικές μεθόδους της Δυτικής θεολογίας. Ο Panikkar, ρωμαιοκαθολικός, στο πρόσφατό του βιβλίο «Η σιωπή του Βούδα», αναπτύσσει την πεποίθησή του ότι η Ανατολική Ορθόδοξη προσέγγιση του μυστηρίου του Θεού και η κατανόησή του από τη θεολογία μπορούν να προσφέρουν μια συμπαθή και καρποφόρα βάση για το διάλογο μεταξύ χριστιανισμού και των μεγάλων ασιατικών θρησκειών.

5. Επιστροφή στα πρωταρχικά μαθήματα

Περιβάλλοντα με ένα πολιτιστικό μοντέλο συνήθως ευνοούν μονοπολιτικές και μονοδιάστατες έννοιες της αλήθειας. Έτσι προκύπτουν η ανυπομονησία, μισαλλοδοξία και έλλειψη βαθιάς συμπόνοιας για τους άλλους. Το ευαγγέλιο του Χριστού μπορεί να μεταβάλλει τα ανθρώπινα πράγματα και τις καταστάσεις, όπου το κακό και η αδικία κυριαρχούν. Αυτό είναι ακόμα μαρτυρούμενο στον κόσμο μας.

Αλλά αυτή η διαδικασία μεταβολής, στην οποία έχουμε κληθεί να συνεργαστούμε με το Άγιο Πνεύμα, δεν θα έπρεπε να συγχέεται με την επιβολή των δικών μας πολιτιστικών αντιλήψεων πάνω στους άλλους πολιτισμούς. Αυτό αποτελεί αντιστροφή της συνάφειας εις βάρος της δύναμης του ευαγγελίου και της ελευθερίας του Πνεύματος.

Ως χριστιανοί έχουμε ανάγκη από πολλή δουλειά, πριν μπούμε σε διάλογο με τις θρησκείες, που είτε δε γνωρίζουμε είτε γνωρίζουμε πολύ λίγο. Αυτή η δουλειά περιλαμβάνει την αυτοϋπενθύμιση ότι:

α) Το ευαγγέλιο του Χριστού είναι κατ' εξοχήν το ευαγγέλιο της αγάπης, ειρήνης και δικαιοσύνης. Δεν είναι μέσο καθυπόταξης των λιγότερο δυνατών λαών και υποχρέωσής τους να χορέψουν στους δικούς μας θεολογικούς, οικονομικούς και πολιτισμικούς ρυθμούς.

β) Ο Χριστός δεν ήλθε στον κόσμο σαν ένας θείος εξολοθρευτής για να καταστρέψει όλα τα κτιστά, προκειμένου να λυτρώσει την ψυχή των ανθρώπων. Ήλθε ως διάκονος κενώνοντας τον εαυτό του και αφήνοντας χώρο για τους

άλλους με τη συμπονετική του αγάπη. Το μεγαλύτερο μέρος του χριστιανικού μας ζήλου για επιθετικό κήρυγμα και κοινωνική δράση είναι αντίθετο με την κενωτική, συμπονετική αυτοπροσφορά του Θεού εν Χριστώ.

γ) Το Πνεύμα του Θεού ενεργεί μέσα στην κτίση από τη στιγμή της δημιουργίας της. Το Πνεύμα ακόμα ενεργεί. Κάθε μορφή του καλού, μέσα στις ορατές παραμέτρους της Εκκλησίας ή έξω από αυτές, είναι καρπός της δράσης του Πνεύματος. Στην ευχαριστιακή αναφορά ανυψώνουμε όλη την κτίση με όλη της την ομορφιά και το μεγαλείο στο Δημιουργό και ευχαριστούμε γι' αυτό. «Το Πνεύμα πνέει. Δεν ξέρουμε από πού έρχεται ή πού πηγαίνει...». Η χριστιανική προσέγγιση σ' όλες τις θρησκείες, που ενέχουν αγάπη και δικαιοσύνη, όπως και προς όλες τις ιδεολογίες, που περιλαμβάνουν κάθε τύπο καλού, πρέπει να χαρακτηρίζεται πρωτίστως από αυτήν την ταπεινή, ευχαριστιακή δοξολογία και όχι από προκατειλημμένη και απληροφόρητη κριτική.





Ο εμπειρικός χαρακτήρας της Ορθόδοξης Θεολογίας

Γεώργιος Ι. Μαντζαρίδης

Στο Συνοδικό της Ζ´ Οικουμενικής Συνόδου, που διαβάζεται την Κυριακή της Ορθοδοξίας στους ορθόδοξους ναούς, αναγράφεται: *«Οἱ Προφῆται ὡς εἶδον, οἱ Ἀπόστολοι ὡς ἐδίδαξαν, ἡ Ἐκκλησία ὡς παρέλαβεν, οἱ Διδάσκαλοι ὡς ἐδογμάτισαν, ἡ Οἰκουμένη ὡς συμπεφρόνηκεν... οὕτω φρονοῦμεν, οὕτω λαλοῦμεν, οὕτω κηρύσσομεν»*[1].

Η προφητική όραση, η αποστολική διδασκαλία, η εκκλησιαστική παράδοση, οι δογματικές διατυπώσεις των διδασκάλων της Οικουμένης, το οικουμενικό φρόνημα, που συνιστούν το περιεχόμενο της ορθόδοξης ζωής και διδασκαλίας, δεν αποτελούν ομολογιακές ιδιορρυθμίες ή ιδιαιτερότητες της Ορθόδοξης Εκκλησίας, αλλά βασικές συντεταγμένες του Χριστιανισμού. Με τις προϋποθέσεις αυτές η Ορθόδοξη Εκκλησία πιστεύει ότι δεν εξαντλείται σε μια επιμέρους χριστιανική ομολογία, αλλά ότι διατηρεί την καθολική και διαχρονική μαρτυρία της χριστιανικής αλήθειας. Παράλληλα υπογραμμίζει ότι η αλήθεια αυτή δεν έχει θεωρητικό, αλλά εμπειρικό χαρακτήρα. Συνδέεται με την εμπειρία των προφητών και των αγίων της Εκκλησίας και παραδίδεται με τη θεία Ευχαριστία.

Το μυστήριο της θείας Ευχαριστίας, που είναι το μυστήριο της κοινωνίας του Θεού με τον άνθρωπο, βρισκόταν εξαρχής στη βάση της ηθικής και της δογματικής διδασκαλίας της Εκκλησίας. Έτσι ο Απόστολος Παύλος, προκειμένου ν' αποτρέψει τους Χριστιανούς της Κορίνθου από την πορνεία, στηρίχθηκε στη βάση της ευχαριστιακής κοινωνίας: «*Οὐκ οἴδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστιν; Ἄρας οὖν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ ποιήσω πόρνης μέλη; Μὴ γένοιτο*»[2]. Την ίδια βάση είχε και όταν έγραφε για τα διάφορα θέματα της ηθικής, κοινωνικής και πνευματικής ζωής των πιστών.

Αλλά και η καταπολέμηση των αιρέσεων στην ιστορία της Εκκλησίας στηρίχθηκε στο μυστήριο αυτό. Το σώμα του Χριστού είναι το μέσο της σωτηρίας και ανακαινίσεως του ανθρώπου. Η θεία Ευχαριστία συνάπτει τους πιστούς με το σώμα του Θεανθρώπου Χριστού. «*Καὶ λοιπὸν ἡμεῖς, ὡς σύσσωμοι τυγχάνοντες, κατ' ἐκεῖνο σωζόμεθα. Ἐν ἐκείνῳ γὰρ ἡμῶν καὶ ὁδηγὸς ὁ Κύριος εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, καὶ πρὸς τὸν ἑαυτοῦ Πατέρα γίνεται*»[3].

1. *Συνοδικόν*, Ζ´ Οἰκουμενικῆς Συνόδου.
2. *Α´ Κορ.*, 6,15.
3. Μ. Ἀθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν*, 2,61, PG 26,277B.

Η αίρεση, ως μερική ή ολική αμφισβήτηση της πραγματικής ενώσεως και κοινωνίας του Θεού με τον άνθρωπο, επισημαίνεται και αποκρούεται από την Εκκλησία με βάση την ευχαριστιακή εμπειρία. Και η αμφισβήτηση αυτή επισημάνθηκε και αποκρούστηκε όχι μόνο στο επίπεδο της περιγραφής της αποκαλύψεως του Θεού προς τον κόσμο, αλλά και στο επίπεδο της οικειώσεώς της από τον άνθρωπο. Στο δεύτερο αυτό επίπεδο, που συνδέεται οργανικά με το πρώτο, εκδηλώνεται και η μεγάλη διαφοροποίηση της Ορθόδοξης Εκκλησίας από το δυτικό χριστιανικό κόσμο. Έτσι, ενώ στο επίπεδο της περιγραφής της αποκαλύψεως του Θεού εμφανίζεται μία σχετική συμφωνία σε ολόκληρο σχεδόν το χριστιανικό κόσμο, στο επίπεδο της οικειώσεώς της παρουσιάζεται σαφής διαφοροποίηση. Και η διαφοροποίηση αυτή σηματοδοτείται ιστορικά με την αλλαγή του τρόπου θεωρήσεως του Αγίου Πνεύματος, που μυσταγωγεί την προσωπική οικείωση της εν Χριστώ αποκαλύψεως από τον άνθρωπο.

Η αποκάλυψη του Θεού συνδέεται άμεσα με την ιστορία και δεν κατανοείται χωρίς αυτήν. Και η λεγομένη φυσική αποκάλυψη έχει ιστορικό χαρακτήρα, γιατί και η φύση στηρίζεται στις ενέργειες του Θεού και έχει την ιστορία της. Είναι ένας διαρκώς συγκροτούμενος τόπος κοινωνίας προσώπων. Ταυτόχρονα όμως η αποκάλυψη του Θεού ανυψώνει την ιστορία και την κατευθύνει στην αιωνιότητα. Η αδιαφορία για την ιστορία εν ονόματι της αιωνιότητας δεν αποτελεί απλή μονομέρεια σε βάρος της ιστορίας, αλλά και περιφρόνηση της αιωνιότητας. Η αιώνια ζωή του ανθρώπου θεμελιώνεται μέσα στην ιστορία. Και η θεμελίωση αυτή πραγματοποιείται με τη φανέρωση του Αιωνίου μέσα σ' αυτήν, με το Χριστό.

Η αιωνιότητα για τον άνθρωπο, αλλά και για την κτίση ολόκληρη έχει υποστατική βάση. Και η αιώνια ζωή υπάρχει μόνο εν Χριστώ: «*Ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή*»[4]. Οι εντολές του Θεού δεν είναι συμβατικά ηθικά παραγγέλματα, αλλά αυτοαποκαλύψεις του Θείου είναι. Ο Θεός «*εἰς τὰς ἰδίας ἐγκέκρυπται ἐντολὰς καὶ τοῖς ζητοῦσιν αὐτὸν κατ' ἀναλογίαν εὑρίσκεται*»[5]. Ο άνθρωπος δεν γνωρίζει το Θεό θεωρητικά, αλλά εμπειρικά. Χωρίς την τήρηση των εντολών του Θεού δεν είναι δυνατή η γνώση του. Με την τήρηση των θείων εντολών ο άνθρωπος γνωρίζει το Θεό, μετέχει στη ζωή του, συμμορφώνεται προς το ήθος του, τον ομοιάζει. Η ομοίωση προς το Θεό είναι γνώση του Θεού. Και η γνώση του Θεού οδηγεί τον άνθρωπο στην ομοίωσή του.

Όπως εύστοχα παρατηρήθηκε, για να εκτιμήσει κανείς επάξια στο χώρο της επιστήμης ή της τέχνης την ιδιοφυΐα του επιστήμονα ή του καλλιτέχνη, πρέπει να μην απέχει ο ίδιος πολύ από αυτόν. Το ίδιο ακριβώς ισχύει και στη σφαίρα του πνεύματος. Για να εννοήσει κανείς το Θεό, πρέπει να τον πλησιάσει παραμένοντας στο πνεύμα των εντολών του[6]. Ο άνθρωπος γνωρίζει το Θεό

4. *Ἰω* 11,25.
5. Μάρκου Ἐρημίτου, *Περὶ νόμου πνευματικοῦ* 191, PG 65,928D.
6. Ἀρχιμ. Σωφρονίου, *Ὀψόμεθα τὸν Θεὸν καθώς ἐστι*, Έσσεξ Αγγλίας 1992, σ. 118.

γνωριζόμενος από το Θεό[7]· δεχόμενος την αυτοαποκάλυψή του, που πραγματοποιείται από αγάπη προς τον άνθρωπο. Και μετέχει στη ζωή του αφήνοντας τον ίδιο το Θεό να ζει μέσα του[8]· προσφέροντας τον εαυτό του ως χώρο για την ενυπόστατη φανέρωση του Θεού μέσα στον κόσμο. Έτσι ο άνθρωπος αναδεικνύεται σε αληθινό πρόσωπο «*κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν*» του Δημιουργού του.

Η Ορθοδοξία διατήρησε τη θεολογία στην εμπειρική βάση, που είχε αυτή εξαρχής στην Εκκλησία. Ο νεωτερισμός της σχολαστικής θεολογίας, που αντικατέστησε την εμπειρία με τη λογική, δημιούργησε μια νέα κατάσταση στο δυτικό χριστιανικό κόσμο, που αλλοίωσε την παράδοση και οδήγησε στην εκκοσμίκευση. Κι ενώ η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία δημιούργησε νέα δόγματα με βάση μια νοησιαρχική θεολογία, ο Προτεσταντισμός υπήρξε από μια άποψη συντηρητικός, όσο παράδοξο και αν φαίνεται αυτό στο σύγχρονο προτεστάντη θεολόγο. Άλλωστε και ο αυτοχαρακτηρισμός της προτεσταντικής θεολογίας ως ευαγγελικής είναι ενδεικτικός της αρχικής συντηρητικής διαθέσεώς της. Η διάθεση όμως αυτή απέκοψε το σύνδεσμό της με την εκκλησιαστική παράδοση και απέκλεισε τη διαχρονική ενότητα του Ευαγγελίου με το παρόν. Η ενότητα επιχειρήθηκε να γεφυρωθεί με υποκειμενικά κριτήρια, που οδήγησαν σε απεριόριστες διαφοροποιήσεις.

Η απομάκρυνση από την εμπειρική βάση της θεολογίας οδήγησε στην ιδεολογοποίηση του Χριστιανισμού. Η πίστη διαχωρίστηκε από τα έργα, και η πνευματική ζωή αποσπάσθηκε από την ηθική συμπεριφορά του ανθρώπου, για να μεταβληθεί σε μια αφηρημένη έννοια, την πνευματικότητα, η οποία μόλις νομιμοποιείται να εμφανίζεται στο περιθώριο της θεολογίας. Ο ασκητικός χαρακτήρας του Χριστιανισμού παραμερίστηκε μέχρις αφανισμού, ενώ βασικά στοιχεία της χριστιανικής ζωής, όπως η καταπολέμηση των παθών, η καλλιέργεια των αρετών, η νηστεία, η αγρυπνία, η κακοπάθεια εγκαταλείφθηκαν. Η θεολογία αποχωρίσθηκε από την προσευχή και οι θεολόγοι λησμόνησαν την έρημο, άσχετα αν ο ίδιος ο Χριστός ξεκίνησε από εκεί το έργο του και εκεί απεσύρετο για να προσευχηθεί[9].

Τα φαινόμενα αυτά, που καθιερώθηκαν στη Δύση, δεν είναι ασφαλώς άγνωστα και στο χώρο της Ορθοδοξίας. Ειδικότερα η εκκοσμίκευση επηρεάζει στην πράξη την Εκκλησία και στην Ανατολή. Ενώ όμως στη Δύση η εκκοσμίκευση αποτελεί καρπό οργανικής εξελίξεως της θρησκευτικής ζωής, που δικαιώνεται και καθιερώνεται με τη θεολογία, στην Ανατολή παρουσιάζεται ως φαινόμενο εξωτερικής επιδράσεως, που δεν επιδοκιμάζεται στη θρησκευτική ζωή ούτε βρίσκει θεολογική δικαίωση και καθιέρωση. Έτσι η Ορθόδοξη Εκκλησία,

7. Βλ. *Γαλ.* 4,9.
8. Βλ. *Γαλ.* 2,20.
9. Βλ. *Μάρ.* 1,12 και 35.

παρόλη την εξωτερική αδυναμία και ακαταστασία της, διατηρεί ακόμα τον εμπειρικό και ασκητικό της χαρακτήρα.

Η Ορθοδοξία έχει μεγάλη σπουδαιότητα για τη σύγχρονη δυτική θεολογία. Αυτή έγκειται στην ίδια την ταυτότητά της: στη διατήρηση της ορθής περί Θεού αντιλήψεως, που είναι απαραίτητη για την ανάπτυξη της χριστιανικής ζωής. Ένας μεγάλος ασκητής και θεολόγος της εποχής μας, ο αρχιμανδρίτης Σωφρόνιος Σαχάρωφ, γράφει: «*Θεωρῶ χρήσιμον νὰ ἐπισημάνω ὅτι ὁλόκληρος ἡ πορεία τῆς ἐν Θεῷ ζωῆς μου ὡδήγησεν ἐμὲ εἰς τὴν πεποίθησιν, ὅτι ἑκάστη παρέκκλησις τῆς νοερᾶς ἡμῶν συνειδήσεως ἀπὸ τῆς ὀρθῆς κατανοήσεως τῆς ἀποκαλύψεως ἀντανακλᾶ ἀναποφεύκτως ἐπὴ τῶν ἐκδηλώσεων τοῦ πνεύματος ἡμῶν εἰς τὴν πρᾶξιν τῆς καθ' ἡμέραν ἡμῶν ὑπάρξεως. Ἄλλαις λέξεσιν: Ἡ ἀληθῶς δικαία ζωὴ προϋποθέτει ὀρθὴν ἀντίληψιν περὶ τοῦ Θεοῦ, περὶ τῆς Ἁγίας Τριάδος*»[10].

Σε τι όμως μπορεί να συνοψιστεί η ταυτότητα της Ορθοδοξίας;

Αναζητώντας τα ουσιώδη γνωρίσματα, που συνθέτουν την ταυτότητα της Ορθοδοξίας, διακρίνουμε τρία βασικά στοιχεία: Το κοινοβιακό πνεύμα, το ασκητικό φρόνημα και την προσωποκεντρική αρχή.

Το κοινοβιακό πνεύμα καλλιεργείται με τη φροντίδα των πολλών για τον ένα και του ενός για τους πολλούς. Για να υπάρξει όμως η φροντίδα αυτή, απαιτείται αίσθηση κοινωνίας και ενότητας. Οι πρώτοι Χριστιανοί των Ιεροσολύμων έχοντας έντονη αίσθηση κοινωνίας και αδελφότητας εν Χριστώ συνέστησαν το πρώτο χριστιανικό κοινόβιο. Επειδή όμως αυτό δεν κάλυπτε την παραγωγή, αλλά περιοριζόταν στην κατανάλωση, δεν επιβίωσε. Η μονιμότερη μορφή κοινοβίου διαμορφώθηκε στα πλαίσια του μοναχισμού και υπάρχει ως σήμερα. Το κοινόβιο παραμερίζει τον εγωκεντρισμό και τη φιλαυτία. Αν ληφθεί μάλιστα υπόψη ότι ο στόχος της χριστιανικής ζωής κατά την ορθόδοξη διδασκαλία είναι η καταπολέμηση της φιλαυτίας, και ότι οποιαδήποτε αρετή θεωρείται άχρηστη ή και επιζήμια, όταν δεν απομακρύνει τον εγωκεντρισμό και δεν καταπολεμεί τη φιλαυτία, γίνεται φανερή η σπουδαιότητα του κοινοβιακού πνεύματος.

Το κοινοβιακό πνεύμα, που καλλιεργήθηκε ιδιαίτερα στον ορθόδοξο μοναχισμό, είχε έντονη επίδραση στον ορθόδοξο χριστιανικό κόσμο, και διαμόρφωσε έναν ευρύτερο προσανατολισμό, που έδωσε ξεχωριστό χρώμα στην κοινωνική και οικονομική ζωή των Ορθοδόξων. Οι κοινότητες, οι συντεχνίες και οι άλλες συσσωματώσεις του βυζαντινού και του τουρκοκρατούμενου ορθόδοξου κόσμου είχαν σαφή τη σφραγίδα του κοινοβιακού πνεύματος[11]. Αλλά και γενικότερα ο τρόπος θεωρήσεως του πλησίον, η συνεργασία μαζί του, η εξυπηρέτηση ή η ανοχή του προσλαμβάνουν ξεχωριστές διαστάσεις μέσα στα πλαίσια του κοινοβιακού πνεύματος.

10. Αρχιμ. Σωφρονίου, *Ὀψόμεθα τὶν Θεὶν καθὼς ἐστι*, σ. 14.
11. Για περισσότερα βλ. Γ. Μαντζαρίδη, *Κοινωνιολογία τοῦ Χριστιανισμοῦ*, Θεσσαλονίκη [4]1990, σ. 247-8.

Το κοινοβιακό όμως πνεύμα δεν παρουσιάζεται αυτόνομο. Συνδέεται άμεσα με το ασκητικό φρόνημα, χωρίς το οποίο δεν είναι δυνατό να πραγματοποιηθούν οι στόχοι του. Το ασκητικό φρόνημα απομακρύνει τα εμπόδια για την προσέγγιση του πλησίον και δημιουργεί τις προϋποθέσεις για τη φανέρωση αληθινής αγάπης και κοινωνίας. Με την άρνηση του ατομικού θελήματος ανοίγουν οι ορίζοντες της κοινωνίας των προσώπων. Με τη στέρηση στο επίπεδο των αισθήσεων, που είναι μια μορφή θανάτου, δημιουργούνται οι προϋποθέσεις μιας αληθινής ζωής. Χωρίς το φρόνημα αυτό, το κοινοβιακό πνεύμα αλλά και η χριστιανική ζωή στο σύνολό της είναι αδιανόητα. Τα εμπόδια που προβάλλει η εκπεσμένη ανθρώπινη φύση με τα πάθη, τη φιλαυτία και την ιδιοτέλεια, καθιστούν αδύνατη την πραγματική προσέγγιση και κοινωνία των ανθρώπων.

Συχνά πιστεύεται ή αφήνεται να νοηθεί ότι η άσκηση είναι μόνο για τον ασκητή και όχι για τον πιστό που ζει μέσα στον κόσμο. Η άποψη όμως αυτή δεν είναι ορθή. Ασκητής δεν είναι μόνο ο μοναχός, αλλά και κάθε Χριστιανός. Ο Χριστιανισμός είχε εξαρχής ασκητικό χαρακτήρα. Ο Χριστός ζητεί από τον άνθρωπο που θέλει να τον ακολουθήσει, να σηκώσει το σταυρό του[12]. Χαρακτηρίζει στενή την πύλη και τεθλιμμένη την οδό που οδηγεί στη ζωή[13], και καλεί τους Χριστιανούς ν' αγωνίζονται, για να περάσουν από την πύλη αυτή[14]. Η άσκηση κάνει δυνατή την καταπολέμηση των παθών, την αυταπάρνηση, την εγκράτεια, τη συμμόρφωση προς το θέλημα του Θεού και την καλλιέργεια της πνευματικής ζωής. Χωρίς την άσκηση η αγάπη προς το Θεό και τον πλησίον είναι αδύνατη. Τέλος στο κοινωνικό και οικολογικό επίπεδο το ασκητικό φρόνημα αποτελεί το θετικότερο παράγοντα για τη διατήρηση της ισορροπίας και την αποφυγή της καταστροφής.

Πέρα όμως από τις άμεσες πρακτικές συνέπειες και τις θετικές επιπτώσεις που έχουν το ασκητικό φρόνημα και το κοινοβιακό πνεύμα στην προσωπική και την κοινωνική ζωή του ανθρώπου, προβάλλει η σπουδαιότητά τους για την καταξίωσή του ως προσώπου «*κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν*» Θεού. Χωρίς το κοινοβιακό πνεύμα και το ασκητικό φρόνημα η καταξίωση αυτή του ανθρώπου είναι αδύνατη.

Ήδη προσεγγίζουμε το τρίτο βασικό στοιχείο, που συνθέτει την ταυτότητα της Ορθοδοξίας, την προσωποκεντρική αρχή. Η αρχή αυτή, όπως εμφανίζεται στην ορθόδοξη παράδοση, είναι άγνωστη στη Δύση ή και ασυμβίβαστη προς τη φύση της θεολογίας της. Αυτό μπορεί να λεχθεί και για την προτεσταντική και για τη ρωμαιοκαθολική θεολογία. Δεν μπορεί βέβαια να παραθεωρηθεί η κεντρική θέση που έχει στην κοινωνική διδασκαλία του Ρωμαιοκαθολικισμού η αρχή του προσώπου ή η έμφαση που δίνεται από την ευαγγελική θεολογία στην

12. Βλ. *Ματθ.* 16,2 *Λουκ.* 9,3.
13. *Ματθ.* 7,14.
14. Βλ. *Λουκ.* 13,24.

ανθρώπινη αξιοπρέπεια και τα ατομικά δικαιώματα. Αλλά και από την άλλη πλευρά δεν μπορεί να μη σημειωθεί ότι σε όλες αυτές τις περιπτώσεις το ανθρώπινο πρόσωπο εκλαμβάνεται και προβάλλεται με κοινωνικά κριτήρια. Η ιδιαιτερότητα της ορθόδοξης προσωποκεντρικής αρχής έγκειται στην υπερβατική διάστασή της, που προσδιορίζει και το οντολογικό περιεχόμενο του προσώπου. Σε τελική δηλαδή ανάλυση εδώ έχουμε τη θέωση του ανθρώπου, που αποτελεί και το ιδεώδες της Ορθοδοξίας.

Μέσα στην προοπτική της εμπειρικής θεολογίας της Ορθόδοξης Εκκλησίας δεν έχει θέση η αντιπαράθεση μιας κλασικής προς μια μη κλασική θεολογία, όπως η λεγόμενη θεολογία της συνάφειας (Contextual Theology). Και αυτό για τους εξής λόγους.

Αν ως κλασική θεολογία εκληφθεί η διαχρονικά καθιερωμένη θεολογία, που για την Ορθοδοξία είναι η πατερική ή παραδοσιακή θεολογία, αυτή από τη φύση της είναι συνυφασμένη με τη ζωή και την ιστορία του λαού του Θεού, με τις καθημερινές φροντίδες και τα προβλήματά του, γιατί δεν μπορεί να υπάρξει ούτε να νοηθεί χωρίς αυτά. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι όλοι οι ορθόδοξοι θεολόγοι σε κάθε εποχή ακολούθησαν ή ακολουθούν τη γραμμή των Πατέρων της Εκκλησίας ή την παράδοσή της. Πολλοί ανάμεσά τους, όπως βεβαιώνει και η θεολογική έρευνα, απέκλιναν ή αποκλίνουν προς τη συντηρητική ή τη νεωτεριστική κατεύθυνση. Αυτό παρατηρείται ιδιαίτερα στη λεγόμενη ακαδημαϊκή θεολογία, που δε συνδέεται άμεσα με τη ζωή και την εμπειρία της Εκκλησίας. Ο τύπος όμως της ορθόδοξης θεολογίας ήταν και παραμένει πατερικός ή παραδοσιακός.

Αν πάλι ως θεολογία της συνάφειας εκληφθεί η θεολογία που συνδέεται με την ιστορία και τα προβλήματα του κόσμου, αυτή δε μπορεί να αποσυνδεθεί από το θεμέλιο της εκκλησιαστικής παραδόσεως. Η ταυτότητα της χριστιανικής θεολογίας, όσο τουλάχιστον παραμένει θεολογία, δεν υποθηκεύεται στη συνάφεια, αλλά διακονεί τη συνάφεια με το αναντικατάστατο γι' αυτήν θεμέλιο, που είναι πάντοτε ο Χριστός: «*Θεμέλιον γὰρ ἄλλον οὐδείς δύναται θεῖναι παρὰ τὸν κείμενον, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός*»[15]. Και στην περίπτωση λοιπόν μιας θεολογίας της συνάφειας δεν μπορεί να μην υπάρχει η διαχρονική πίστη στο Χριστό ή η εμπειρία της παρουσίας του Χριστού, που αποτελεί και την κλασική ή παραδοσιακή διάστασή της.

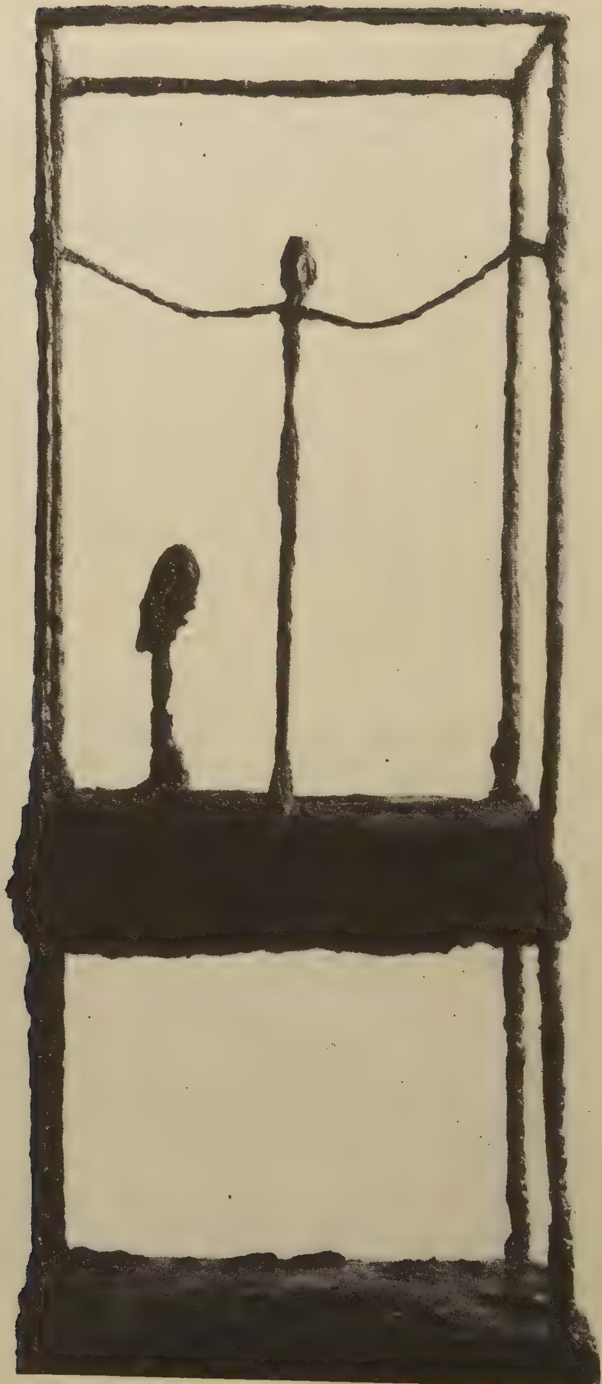
Έτσι η ορθόδοξη θεολογία βρίσκεται πέρα ή ακριβέστερα πριν από οποιαδήποτε διπολικότητα ή διάσπαση, όπως αυτή που υποδηλώνεται με την αντιπαράθεση της θεολογίας της συνάφειας προς την κλασική θεολογία. Η ορθόδοξη θεολογία είναι θεολογία εμπειρική. Δεν αντικειμενοποιεί το Θεό ούτε τον αποσυνδέει από την καθημερινή ζωή, αλλά τον βλέπει ζώντα και ενεργούντα μέσα στον κόσμο και στην προσωπική ζωή των ανθρώπων, χωρίς να λησμονεί

15. Α΄ *Κορ.* 3,11.

το απρόσιτο και απροσπέλαστο της ουσίας του. Η θεολογία αυτή δεν αρνείται τις νεότερες θεολογίες του χριστιανικού κόσμου της Ευρώπης, αλλά υπενθυμίζει την κοινή βάση τους· περιέχει την κοινή βάση τους. Εξάλλου τα τρία βασικά στοιχεία της Ορθοδοξίας, το κοινοβιακό πνεύμα, το ασκητικό φρόνημα και η προσωποκεντρική αρχή δεν αποτελούν συμβατικά γνωρίσματα της Ορθόδοξης Εκκλησίας, αλλά βασικές συντεταγμένες της κοινής εκκλησιαστικής παράδοσης Ανατολής και Δύσης. Εξαρχής το κοινοβιακό πνεύμα ενέπνεε την Εκκλησία του Χριστού, το ασκητικό πνεύμα κατηύθυνε τη ζωή των μελών της και η προσωποκεντρική αρχή χαρακτήριζε την ταυτότητα και τη διδασκαλία της. Τα στοιχεία αυτά, που διατηρούνται ζωντανά στην Ορθόδοξη Εκκλησία, έχουν οικουμενική αξία. Ταυτόχρονα τα στοιχεία αυτά ανταποκρίνονται στα βαθύτερα αιτήματα των λαών της γης. Το κοινοβιακό πνεύμα της Ορθοδοξίας μπορεί ν' αποτελέσει τη δημιουργική πνοή και το κοινωνικό ιδεώδες για την παγκόσμια ενότητα. Το ασκητικό φρόνημα προσφέρεται ως βάση για την καλλιέργεια της αγάπης και ως αντίδοτο για την καταναλωτική μανία και το οικολογικό αδιέξοδο της εποχής μας. Τέλος η προσωποκεντρική αρχή διανοίγει μια νέα προοπτική, που ελευθερώνει τον άνθρωπο από τη μαζοποίηση και την ανωνυμία.



Από την ταινία του Α. Ταρκόφσκι «*Νοσταλγία*»



A. Giacometti: *Το κλουβί* (1950)

Θεολογία και ανανέωση της ανθρώπινης κοινωνίας

Ιωάννης Σ. Πέτρου

Το θέμα που διάλεξα να διαπραγματευτώ προσφέρεται ιδιαίτερα για ένα διάλογο ανάμεσα στην Ορθόδοξη θεολογία και την Contextual θεολογία από τη μια, και από την άλλη ανάμεσα στη θεολογία γενικά και τις άλλες επιστήμες του ανθρώπου. Ακόμα προσφέρει τη δυνατότητα να δειχθεί ότι η παραδοσιακή θεολογία (δεν ταυτίζεται κατανάγκην με αυτήν που συμβατικά αποκαλείται στο Συμπόσιό μας «κλασική»), στην οποία στηρίζεται η Ορθόδοξη θεολογία, είναι μια θεολογία της συνάφειας, επειδή ακολουθεί την αρχή της καλώς νοουμένης προσαρμογής στο συγκεκριμένο πολιτιστικό, κοινωνικό, πολιτικό και οικονομικό περιβάλλον της.

Η σύνδεση της θεολογίας με τη ζωή του ανθρώπου, προσωπική και κοινωνική, είναι δεδομένη για τη θεολογία των Πατέρων. Οπωσδήποτε δεν ήταν τόσο αυτονόητη (ιδιαίτερα ως προς την κοινωνική διάσταση) για τη σύγχρονη Ορθόδοξη θεολογία ή για ορισμένους εκπροσώπους της δεν είναι ούτε και σήμερα. Βέβαια η πορεία που ακολούθησε η Ορθόδοξη θεολογία, ιδίως κατά την τελευταία δεκαετία, έχει οδηγήσει στη θετική επίλυση του προβλήματος αυτού. Η προοπτική αυτή αποτυπώνεται στο κείμενο-διακήρυξη της Γ΄ Προσυνοδικής Πανορθόδοξης Διάσκεψης (1986) (Η συμβολή της Ορθοδόξου Εκκλησίας εις επικράτησιν της ειρήνης, της δικαιοσύνης, της ελευθερίας, της αδελφοσύνης και της αγάπης μεταξύ των λαών, και άρσιν των φυλετικών και λοιπών διακρίσεων)[1], στο πόρισμα του Συνεδρίου των Ορθοδόξων και Ανατολικών Ορθοδόξων μη-Χαλκηδονίων Εκκλησιών για το θέμα της Ζ΄ Γ.Σ. του Π.Σ.Ε. (Κρήτη 1989)[2] και τέλος στο μήνυμα των Προκαθημένων των Ορθοδόξων Εκκλησιών (Μάρτιος 1991)[3]. Στα κείμενα αυτά καλύπτεται θεωρητικά το «κοινωνικό έλλειμμα» των Ορθοδόξων Εκκλησιών. Μετά από τις επίσημες αυτές τοποθετήσεις δεν πρέπει να ξαναγυρίσουμε στην πρότερη προβληματική, αλλά να οικοδομήσουμε διαλεγόμενοι πλέον με βάση αυτές.

Αλλά ας δούμε πολύ σύντομα πώς οι Πατέρες αντιμετωπίζουν το θέμα. Πρώτα-πρώτα βλέπουν την Εκκλησία δυναμικά, που λειτουργεί τη βαθμιαία

1. Το κείμενο βλ. Ion Bria - Πέτρος Βασιλειάδης, *Ορθόδοξη Χριστιανική Μαρτυρία*, Κατερίνη 1989, σ. 160-176.
2. Το πόρισμα του Συνεδρίου βλ. *Ελθέ, Πνεύμα άγιον, ανακαίνισον πάσαν την κτίσιν*, Επιμ. Γ. Ν. Λαιμόπουλου, Κατερίνη 1991, σ. 187-214.
3. Το κείμενο του μηνύματος βλ. *Καθ' οδόν*, τεύχ. 2, σ. 89-93, και σχόλια για αυτό, σ. 94-125.

μεταμόρφωση του κόσμου. Η μεταμορφωτική αυτή πορεία θα τελειωθεί στη βασιλεία του Θεού. Ενδιαφέρονται ιδιαίτερα για τους πτωχούς και αδύνατους και αγωνίζονται για να τους παράσχουν το απαραίτητο πλαίσιο για να ζήσουν. Μιλούν για τη δικαιοσύνη, για την αξία και την ελευθερία του ανθρώπου, για την ισότητα των ανθρώπων, για το ρόλο της πολιτικής ως μέσου διασφάλισης των όρων της δικαιοσύνης, για την επίτευξη κοινωνίας και ειρήνης μεταξύ των ανθρώπων[4].

Στην εποχή τους, βέβαια, η Εκκλησία ταυτίζεται με την κοινωνία. Έτσι κατανοούν ότι με την πραγματοποίηση της χριστιανικής κοινωνίας θα πραγματοποιηθεί το όραμά τους. Οπωσδήποτε αυτό είναι ένα ουσιώδες στοιχείο που δεν μπορεί να ισχύει σήμερα, για τον απλούστατο λόγο ότι Εκκλησία και κοινωνία ως πραγματικά μεγέθη δεν ταυτίζονται.

Μέσα στα πλαίσια της προσαρμογής τους στη συγκεκριμένη πραγματικότητα και στις συγκεκριμένες συνθήκες ακολουθούν σχηματικά την εξής μέθοδο: Αρχές - ανάλυση της πραγματικότητας - προτάσεις για διέξοδο από τα αδιέξοδα. Όλο αυτό εντάσσεται στο πλαίσιο του μυστηρίου της Εκκλησίας που από τη μια ενώνει τους ανθρώπους και τους οδηγεί σε κοινωνία, και από την άλλη παρέχει ελευθερία στον κάθε άνθρωπο, ελευθερία από την αμαρτία και τα αποτελέσματά της που έχουν ενσωματωθεί στις δομές της κοινωνίας και τις διανθρώπινες σχέσεις.

Πρέπει όμως να εξηγήσουμε τι εννοούμε με την έννοια «αρχές», γιατί και οι διάφορες μορφές ολοκληρωτισμού στηρίζονται σε αρχές, που είναι όμως πλασματικές. Έτσι αρχή που κατευθύνει και διατρέχει την ανάλυσή τους είναι η αγάπη για τον άνθρωπο και ιδιαίτερα για τον πάσχοντα και αδύνατο, και ό,τι οικοδομεί την κοινωνία μεταξύ των ανθρώπων και ταυτόχρονα κατοχυρώνει την ανθρώπινη ελευθερία. Άρα κριτήριο είναι η διακονία του ανθρώπου. Οπωσδήποτε όλα αυτά μέσα στα πλαίσια των δυνατοτήτων της εποχής τους.

Ξεκινώντας, λοιπόν, από τη βασική αρχή της αγάπης για τον άνθρωπο, αναλύουν στη συνέχεια την κοινωνική πραγματικότητα: τη μορφή των σχέσεων, τις σχέσεις εξουσίας και εκμετάλλευσης, τους μηχανισμούς της αδικίας. Απομυθοποιούν τους τρόπους θεμελίωσης των υπαρχουσών σχέσεων, εφόσον αυτές οδηγούν σε μορφές καταπίεσης. Ιδιαίτερη ευαισθησία δείχνουν στις περιπτώσεις που χρησιμοποιείται το όνομα του Θεού για την κατοχύρωση αρνητικών κοινωνικών καταστάσεων. Ο Θεός ποτέ δεν μπορεί να θεμελιώσει τα αποτελέσματα της αμαρτίας, του εγωκεντρισμού, της επιβολής. Βασική προοπτική στο σημείο αυτό είναι η αντίθεσή τους προς τη συγκέντρωση δύναμης.

Όλα αυτά που συνθέτουν τις περισσότερες φορές την έκφραση της πιο

4. Αναλυτικά γύρω από τα θέματα αυτά με συγκεκριμένες αναφορές σε πατερικά κείμενα βλ. Ι. Σ. Πέτρου, *Κοινωνική δικαιοσύνη. Το πρόβλημα της κοινωνικής δικαιοσύνης στην παράδοση της Ορθοδοξίας*, Θεσσαλονίκη 1992, σ. 55-118.

σκληρής κοινωνικής κριτικής για την εποχή τους και αποτελούν σήμερα τις καλύτερες μαρτυρίες για την ιστορική έρευνα της δόμησης της κοινωνίας εκείνης, τους οδηγούν σε προτάσεις μακροπρόθεσμων λύσεων και σε βραχυπρόθεσμες αντιμετωπίσεις μέσω των έργων της διακονίας των αδυνάτων. Νομίζω γίνεται κατανοητό από αυτά ότι η Πατερική θεολογία και πρακτική είχε εφαρμόσει τη μέθοδο της προσαρμοσμένης σε συγκεκριμένες συνθήκες θεολογίας ή όπως την ονομάζουμε σήμερα τη μέθοδο της Contextual θεολογίας.

Μετά από όλα αυτά όμως γεννιέται το ερώτημα. Οι Πατέρες στην εποχή τους έκαναν αυτό που μπορούσαν και έπρεπε να κάνουν. Το πρόβλημα είναι τι κάνουμε εμείς. Η απλή παρουσίαση της δυναμικής θεολογίας τους αποτελεί δικαίωσή μας; Δε νομίζω ότι κανείς θα μπορούσε να υποστηρίξει κάτι τέτοιο. Καθένας επιλέγει τη δική του μαρτυρία και παρουσία και μέσα από αυτήν μπορεί να κριθεί ο ρόλος που επιτελεί.

Πρέπει να λεχθεί ότι θεωρητικά έχουν γίνει αρκετά βήματα. Πρώτα, η αναφορά στον καθολικό άνθρωπο και ο παραμερισμός του μονομερούς ενδιαφέροντος για τα πνευματικά στοιχεία. Πνευματικά και υλικά στοιχεία συνθέτουν ένα σύνολο που δεν μπορεί να διαφοροποιηθεί χωρίς να οδηγήσει σε μονομέρειες. Δεύτερο, η προβολή της σπουδαιότητας που έχει για τον άνθρωπο το γεγονός της πίστης στο Θεό τόσο υπαρξιακά, όσο και κοινωνικά. Γι' αυτό και το σημαντικό δεν είναι να κάνει κανείς θεολογία αποξενωμένη από τη ζωή, αλλά συνδεδεμένη με τη ζωή. Τρίτο, η προβολή της επίτευξης κοινωνίας μεταξύ των ανθρώπων και η κατοχύρωση της ελευθερίας του ανθρώπου. Τέταρτο, η αντίθεση προς τη συγκέντρωση οποιασδήποτε μορφής δύναμης και τη χρήση της ως κριτηρίου για τη ζωή. Πέμπτο, ότι ο αγιασμός του κόσμου δεν είναι μια μαγική διαδικασία, αλλά σημαίνει μεταβολή των ανθρώπινων σχέσεων, που βαθμιαία μεταμορφώνει τον κόσμο, για να βρει την τελείωσή του στη βασιλεία του Θεού. Τα κείμενα που προαναφέρθηκαν εκφράζουν την προοπτική αυτή.

Αρκεί όμως να μιλά κανείς γενικά και αόριστα; Η αοριστολογία ή το ακατανόητο είναι δυνατό να προσφέρουν κάλυψη σε αντίθετες ενέργειες, παρά να οδηγήσουν εκεί που τουλάχιστον φαίνεται ότι θέλει ο δημιουργός του λόγου. Άρα είναι ανάγκη η σύγχρονη θεολογία πρώτα να καταστήσει σαφές τι εννοεί χρησιμοποιώντας το γλωσσικό κώδικα της εποχής, δεύτερο, για να γνωρίζει την πραγματικότητα οφείλει να την αναλύει. Ως εργαλείο, λοιπόν, πρέπει να χρησιμοποιεί τη συνθετική και απομυθοποιητική κοινωνική ανάλυση. Αυτό δεν αποτελεί, βέβαια, καμιά καινούργια πρόταση, αλλά απλή εφαρμογή της γνωστής πια παραδοσιακής προσαρμογής στις συγκεκριμένες συνθήκες, που ταυτόχρονα όμως οδηγεί και στο πλησίασμα της Ορθόδοξης θεολογίας με τις Contextual θεολογίες.

Λέγοντας κοινωνική ανάλυση εννοούμε την ανάλυση των σύγχρονων μορφών και μηχανισμών αδικίας, των μορφών εξουσίας και δύναμης, της λειτουργίας των ιδεολογικών προσταγμάτων, των πολιτικών παιχνιδιών, των οικονομι-

κών σχέσεων, των μορφών, των αιτιών και των πρακτικών της κυριαρχικής επιβολής του ανθρώπου στη φύση. Με λίγα λόγια περιλαμβάνει την ανάλυση των σύγχρονων ειδώλων και των μορφών και διαδικασιών επιβολής και δύναμης σε τοπικό και παγκόσμιο επίπεδο.

Ο σύγχρονος άνθρωπος αντιμετωπίζει τους άλλους μέσα από σχέσεις ιδιοτέλειας, εγωϊσμού και ανταγωνισμού. Αυτές βιώνει και εσωτερικεύει στην καθημερινότητα, αυτές αναπαράγουν τα σύγχρονα μέσα μαζικής επικοινωνίας. Αυτό όμως σημαίνει ότι πρέπει να καθιερωθούν αυτές και να θεωρηθούν ως πολιτισμός; Η θεολογία, που στόχο έχει τη διακονία της συνάντησης και κοινωνίας των ανθρώπων, δεν μπορεί να αποδεχθεί τη βαρβαρότητα, όσες και αν είναι οι δυνάμεις που επιδιώκουν να την παρουσιάσουν ως φυσιολογική πρακτική. Ούτε επίσης καμιά κοινωνική ή οποιασδήποτε άλλης υφής αιτιοκρατία μπορεί να δικαιολογηθεί απέναντι στην ελευθερία του ανθρώπου. Πώς όμως θα γνωσθούν οι αιτιοκρατίες αυτές αν δεν αναλυθούν και αν δεν αναζητηθεί η πραγματική λειτουργία τους, που καλύπτεται πίσω από τις επίσημες εκδοχές τους; Τέλος οφείλει η θεολογία να αναζητήσει μήπως η ίδια θελητά ή αθέλητα αναπαράγει κοινωνικά μοντέλα και διαμορφωμένους κοινωνικούς ρόλους. Για παράδειγμα μπορεί να αναφερθεί το θέμα της σχέσης του άνδρα και της γυναίκας. Οι διαδικασίες αυτές ανάλυσης, που παραδειγματικά αναφέρθηκαν, είναι απαραίτητες για τη γνώση και συνειδητοποίηση της πραγματικότητας.

Εκτός όμως από την αρνητική αυτή πλευρά της ανάλυσης, η θεολογία οφείλει να αναλύσει θετικά σε ποιες μορφές σχέσεων οδηγεί η προοπτική της. Το ουσιαστικό για τη θεολογία είναι από τη μία πώς ο άνθρωπος θα συνειδητοποιήσει ότι είναι υποκείμενο της Εκκλησίας και πώς θα ζει ως υποκείμενό της, και από την άλλη πώς θα λειτουργεί ως υποκείμενο της ιστορίας και διαμορφωτής των κοινωνικών σχέσεων και όχι ως καταναλωτής τους. Εύλογα, βέβαια, γεννιέται το ερώτημα: οι σημερινές Εκκλησίες λειτουργούν ως κοινωνίες προσώπων ή αντίθετα ως θρησκευτικοί θεσμοί με ιεραρχικές δομές; Αναπαράγουν κοινωνικά μοντέλα, ρόλους και σχέσεις ή αναζητούν να τα υπερβούν; Και η υπέρβασή τους αυτή δεν μπορεί να παρουσιάζεται θεωρητικά, αλλά εξάγεται μέσα από την πράξη.

Η τελευταία επισήμανση θέτει ένα ουσιαστικό θέμα που απορρέει και πάλι από την Πατερική πρακτική, αλλά και αποτελεί καίριο σημείο των contextual θεολογιών, και είναι η σύνδεση θεωρίας και πράξης. Η μαρτυρία των Χριστιανών στο σύγχρονο κόσμο δεν μπορεί να δίδεται μόνο με θεωρητικές τοποθετήσεις, αλλά με την ενύλωσή τους στην πράξη. Η μαρτυρία δίνεται εμπειρικά. Καλές οι διακηρύξεις, οδηγούν όμως αυτές σε πράξη; Αν ερευνήσουμε τη σημερινή πρακτική των Εκκλησιών και των Χριστιανών δεν θα οδηγηθούμε στη θεωρία που παρουσιάζουν. Αυτό όμως είναι το καλύτερο επιχείρημα εναντίον τους.

Η Εκκλησία στη σύγχρονη εποχή δεν ταυτίζεται με την κοινωνία, όπως

συνέβαινε στο παρελθόν. Αυτό σημαίνει ότι ο λόγος της δεν γίνεται αποδεκτός από όλους, και είτε αυτό οφείλεται σε θεωρητική άρνηση, είτε εκφράζεται με την πρακτική. Στο σημείο αυτό ακριβώς βρίσκεται το πρόβλημα της σχέσης της Εκκλησίας με το σύγχρονο κόσμο. Γι' αυτό και έχει ιδιαίτερη σημασία ποια θέση παίρνουν τα συνειδητά μέλη της, που ταυτόχρονα είναι και μέλη της κοινωνίας, στη διαμόρφωση των σχέσεων και τη δόμηση του κοινωνικού χώρου. Όπως τουλάχιστον είναι γενικά αποδεκτό, όλοι οι άνθρωποι με τον τρόπο τους συμμετέχουν στην κοινωνική συγκρότητη της πραγματικότητας, είτε με την ενεργητική, είτε με την παθητική στάση τους. Λέγοντας παθητική εννούμε την αποδοχή της πραγματικότητας ως φυσιολογικής είτε με την προβολή του επιχειρήματος ότι ο άνθρωπος αδυνατεί να αλλάξει τα πράγματα, είτε ότι αδιαφορεί είτε ότι αποσύρεται. Το αποτέλεσμα βέβαια σε όλες αυτές τις στάσεις είναι το ίδιο, η καθιέρωση της πραγματικότητας. Κανένας όμως δεν μπορεί να απεκδυθεί της ευθύνης του. Ούτε πραγματική φυγή από τον κόσμο μπορεί να υπάρξει. Για το λόγο αυτό είναι απαραίτητο να απαντήσουμε στο ερώτημα, μας αρέσει ή δεν μας αρέσει ο κόσμος, όπως είναι. Αν δεν μας αρέσει, όπως είναι η ορθή απάντηση, τότε ούτε εξορκίζεται, ούτε η ιδιώτευση μάς απαλλάσσει από την ευθύνη. Γι' αυτό και έχει σημασία η θεολογία και η Εκκλησία, αλλά και οι Χριστιανοί ως άτομα να επιλέξουν τη στάση που θα τηρήσουν απέναντι στην πραγματικότητα. Μόνο οι σαφείς επιλογές, η αντίθεσή τους προς τις αρνητικές πραγματικότητες που τους περιβάλλουν, προς τις κυρίαρχες ιδεολογικές εξηγήσεις και τις συγκεκριμένες πρακτικές μπορούν να βρίσκονται σε αρμονία με την πίστη τους.

Την πραγματικότητα του σύγχρονου κόσμου και τα προβλήματά του (πτώχειας, αδικίας, έλλειψης ειρήνης, καταπίεσης, διακρίσεων, οικολογικής καταστροφής, κ.ά.) δε δημιουργούν βέβαια μόνο οι Χριστιανοί με την πρακτική τους. Αυτό σημαίνει ότι τα προβλήματα, που δεν περιορίζονται από εθνικά όρια, τα δημιουργούν πολλοί άνθρωποι με διαφορετικές όμως νοοτροπίες, επιδιώξεις και πιστεύω, αλλά με πρακτικές που όλο και περισσότερο γίνονται ομοιόμορφες. Και το σπουδαίο φυσικά είναι η αντιμετώπιση των προβλήματων και όχι η χρησιμοποίησή τους για την οικοδόμηση της μοναδικότητας του α ή του β. Αυτό σημαίνει ότι πρώτα είναι απαραίτητη η ανάλυση των προβλημάτων, πέρα από τις αγοραίες σωτηριολογικές εκδοχές που οικοδομούνται πάνω σ' αυτά και η εύρεση των παραγόντων και των πρακτικών που τα δημιουργούν, και ύστερα ο διάλογος των Χριστιανών μεταξύ τους, αλλά και των Χριστιανών με άλλους ανθρώπους που κινούνται από την ίδια πρόθεση που είναι η αντιμετώπιση των προβλημάτων, η ανάδειξη της αξίας και της ελευθερίας του ανθρώπου, η δημιουργία προϋποθέσεων για μια ανθρώπινη κοινωνία και η μεταβολή της κυριαρχικής νοοτροπίας και πρακτικής του ανθρώπου απέναντι στη φύση.

Οπωσδήποτε ένας κόσμος αδικίας, εκμετάλλευσης, καταπίεσης, δυστυχίας, οικολογικής καταστροφής δεν είναι δυνατό να μας αφήνει αδιάφορους. Η

αδιαφορία λειτουργεί ως νομιμοποίησή του. Χαρακτηριστικά επισημαίνονται στο Πόρισμα του Συνεδρίου Ορθοδόξων και Ανατολικών Ορθοδόξων μη-Χαλκηδονίων Εκκλησιών τα εξής: «... στην αναζήτηση νέων κοινωνικών σχέσεων που αποβλέπουν στην προώθηση της ειρήνης, της δικαιοσύνης και της ισότητος όλων, διακρίνουμε μια αναζήτηση για την απελευθέρωση όλης της δημιουργίας. Οι Χριστιανοί οφείλουν να συμμετάσχουν σε όλες τις προσπάθειες για την κατάργηση των αιτιών της αδικίας και καταπιέσεως. Ο αγώνας τους δε αυτός θα πρέπει να εμπνέεται από την αγάπη του Θεού προς όλη τη δημιουργία του και να διέπεται από τις αρχές της Βασιλείας του»[5].

Δε θα συνεχίσω αναφέροντας διάφορες άλλες πλευρές που εντάσσονται στην ίδια προοπτική και διαφωτίζουν το θέμα ανανέωση της ανθρώπινης κοινωνίας, αλλά και όλης της κτίσης. Εξάλλου, τα τρία κείμενα που προανέφερα, αλλά και πρόσφατα οικουμενικά κείμενα, όπως της Σεούλ για τη δικαιοσύνη, ειρήνη και διαφύλαξη της ακεραιότητας της δημιουργίας (JPIC), η τελική έκθεση της Καμπέρρα και του τμήματος «Πίστη και τάξη» «Η ενότητα της Εκκλησίας και η ανανέωση της ανθρώπινης κοινωνίας» είναι πολύ περιεκτικά. Το στάδιο λοιπόν της επεξεργασίας και ανάλυσης είναι ευρύ για τη θεολογία, που πρέπει οπωσδήποτε να συζητήσει τα κείμενα αυτά, αλλά και να απαντήσει δυναμικά στις προκλήσεις του σύγχρονου κόσμου.

Ίσως έθεσα περισσότερα ερωτήματα παρά έδωσα απαντήσεις. Νομίζω όμως ότι σύμφωνα και με τις σύγχρονες αντιλήψεις, που ταυτόχρονα είναι και παραδοσιακές, η αλήθεια γνωρίζεται και βιώνεται εν κοινωνία και δεν επιβάλλεται. Ο διάλογος, λοιπόν, μεταξύ εκείνων που αγωνιούν για το σύγχρονο κόσμο έχει το λόγο.

Τελειώνοντας πρέπει να πω ότι χρησιμοποιώντας ως παράδειγμα το θέμα «Θεολογία και ανανέωση της ανθρώπινης κοινωνίας» προσπάθησα να δείξω ότι η παραδοσιακή θεολογία των Πατέρων χρησιμοποιεί τη μέθοδο της Contextual θεολογίας, πράγμα που πρέπει να κάνει και η σύγχρονη Ορθόδοξη θεολογία, εφόσον θέλει να συνεχίσει δυναμικά την παράδοση.



5. *Ελθέ, Πνεύμα άγιον, ανακαίνισον πάσαν την κτίσιν*, Επιμ. Γ. Ν. Λαιμόπουλου, σ. 198.

Η κοινότητα ανδρών και γυναικών

Θεολογία της Συνάφειας και η πρόκληση της Φεμινιστικής Θεολογίας

Ofelia Ortega

Μετάφραση: *Δημήτρης Πασσάκος, Μαρία Λουκά*

«Christians need to have the courage
to be what they are called to be»[1].
Olivier Clément

Εισαγωγή: Είναι δυνατός ο διάλογος;

Θέλω να εκφράσω τις ευχαριστίες μου για την ευκαιρία που μου δίνεται να μοιραστώ τις σκέψεις μου με τους κ. καθηγητές και το σώμα των φοιτητών, σχετικά με την κατανόηση εκ μέρους μας της «Κοινότητας γυναικών και ανδρών» στα πλαίσια των σύγχρονων θεολογιών της απελευθέρωσης.

Προέρχομαι από μία ήπειρο όπου ο Ρωμαιοκαθολικισμός είναι το κύριο δόγμα (50% των ρωμαιοκαθολικών ενοριτών ζουν σήμερα στο Los Angeles). Αυτό αναγκαστικά έχει επηρεάσει τη ζωή μου και τον τρόπο σκέψης μου. Επιπρόσθετα, έζησα όλη μου τη ζωή ως μέλος μιας Εκκλησίας της Μεταρρύθμισης στο μεγαλύτερο νησί της Καραϊβικής, την Κούβα. Η πρακτική θεολογία είναι το κέντρο της διακονίας μου στη διδασκαλία και στη ζωή μου.

Η πρώτη μου επαφή με την Ορθόδοξη Εκκλησία έγινε το 1967 κατά τη διάρκεια της πρώτης μου προσέγγισης με την Παγκόσμια Οικουμενική κίνηση στο Οικουμενικό Ινστιτούτο του Bossey. Νομίζω ότι αυτό είναι μια από τις μεγαλύτερες συνεισφορές του Π.Σ.Ε.· άνοιξε τις πόρτες σε διαφορετικές παραδόσεις και Ομολογίες, που μερικές φορές είναι δύσκολο να προσεγγίσει κανείς στη δική του τοπική συνάφεια.

Ασχολούμενη με το θέμα που μου ανατέθηκε, θα ήθελα να αρχίσω τοποθετώντας τη Φεμινιστική Θεολογία στην ίδια γραμμή με τις Θεολογίες της Απελευθέρωσης, και τη θέση μου ως φεμινίστριας θεολόγου ανάμεσα στις άλλες γυναίκες θεολόγους που ανήκουν στις κύριες χριστιανικές παραδόσεις, που

1. Olivier Clément, «Orthodox Reflections on Liberation Theology», *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 29, January, 1985, σ. 72.

είναι προσανατολισμένες προς την εκκλησιαστική ζωή και προσπαθούν να κάνουν την εκκλησιαστική κοινότητα δεκτική στις γυναίκες, να την εμπλουτίσουν και να οικοδομήσουν την «Κοινότητα γυναικών και ανδρών» μέσα στις Εκκλησίες μας, στο πλαίσιο μιας αληθινής και βιβλικής έννοιας της «κοινωνίας». (Υπάρχουν και άλλες μορφές της Φεμινιστικής Θεολογίας όπως η «μετα-χριστιανική» ή ριζοσπαστικές φεμινίστριες, σαν τη Mary Daly, και οι «ευαγγελικές ή βιβλικές φεμινίστριες»).

Επιπλέον, ακολουθώντας τη βαθιά σημασία της φράσης του Olivier Clément που παραθέσαμε στην αρχή αυτής της εισαγωγής, είναι ενδιαφέρον να δούμε πως η Ορθόδοξη σκέψη είναι αρκετά οικεία με τις διάφορες Φεμινιστικές Θεολογίες και πως με πολλούς τρόπους η Ορθόδοξη Θεολογία έχει επηρεάσει αυτές τις Θεολογίες, ιδιαίτερα σε σχέση με την «Πνευματική απελευθέρωση των ανθρώπων στην ολότητά τους»[2].

Ελπίζω στο διάλογό μας να βρούμε ενδιαφέρον σε διαφορετικούς τρόπους προσέγγισης. Αρχικά, είναι προφανές ότι η Λατινοαμερικάνικη Θεολογία της Απελευθέρωσης είναι βαθιά ριζωμένη όχι μόνο στις Γραφές, αλλά και στη θεολογική παράδοση της Εκκλησίας[3].

Εκτός από αυτό, το «θέμα της απελευθέρωσης» είναι ισότιμο με αυτό της ανατολικής έννοιας της «μεταμόρφωσης». Και στις δύο περιπτώσεις υπάρχει μια «δαιμονική πραγματικότητα», που πρέπει να απελευθερωθεί από το θάνατο και την αμαρτία, να συμμετάσχει στην αφθονία της ζωής του Θεού, που αποκαλύπτεται σε μας «ἐν Χριστῷ» και γονιμοποιείται από το Πνεύμα[4].

Πιστεύουμε ότι ο διάλογος ανάμεσα στην Ορθόδοξη Θεολογία και στις Θεολογίες της Απελευθέρωσης θα μπορούσε να αποφέρει αμοιβαία κέρδη. Η Λατινοαμερικάνικη Θεολογία της Απελευθέρωσης θα μπορούσε να βρει στην Ορθόδοξη Θεολογία θεολογικό υπόβαθρο και επιβεβαίωση για πολλές από τις απελευθερωτικες βεβαιότητες και εμπνεύσεις της: τις έννοιες της κοινωνίας, της μετάνοιας, της ζωής, της αμαρτίας ως θανάτου, της Βασιλείας, του Πνεύματος, της εσχατολογίας, της κένωσης, της καθόδου στον ΄Αδη, της μεταμόρφωσης, της εικονογραφίας. Η Ορθόδοξη Θεολογία στο διάλογο με τις Θεολογίες της Απελευθέρωσης θα μπορούσε να αποτρέψει τη μόνιμή τους διακινδύνευση να έχουν μια υπεριστορική εσχατολογία[5].

2. Στο ίδιο, σ. 68.
3. Βλ. Juan Luis Segundo, «Revelación, Fe y Signo de los Tiempos», στο *Conceptos Fundamentales de la Theologia de la Liberación*, εκδ. Ignacio Ellacuria και John Sobrino, Mysterium Liberationis, Editonal Trolla, Madrid, 1990, σ. 456-457, και Elizabeth Behr Sigel, *Le Ministère de la femme dans l'Eglise Paris*, Cerf. 1950, σ. 99-109.
4. Victor Codina, Paul Evdokimov, «Una Theologia de la Transfiguración», στο *Theologia y experiencia espiritual*, Santander, 1988, σ. 143-196.
5. Βλ. V. Lossky, *Théologie mystiqye de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944· O. Clément, *L'Eglise Orthodoxe*, Paris,

Από την πλευρά της Λατινοαμερικάνικης Θεολογίας της Απελευθέρωσης θεωρούμε τη θεολογία ως ζωή, γιατί πιστεύουμε ότι η Αποκάλυψη του Θεού έγινε όχι για τη «διανοητική μας εξάσκηση» αλλά για τη *σωτηρία μας*. Για μας, όπως και για την Ορθόδοξη Θεολογία, δε μπορεί να υπάρχει διαχωρισμός ανάμεσα στη θεολογία και τη ζωή, τη θεολογία και την πνευματικότητα[6].

Όπως βεβαιώνει ο Γρηγόριος Νύσσης: «*οι έννοιες δημιούργησαν είδωλα, μόνο ο θαυμασμός μπορεί να συλλάβει κάτι*»[7], και με τα λόγια του Ειρηναίου, η «*δόξα του Θεού είναι η ζωή καθενός ανθρώπου*». Ο Αρχιεπίσκοπος Romero θα επιβεβαιώσει μαζί του: «*Η δόξα του Θεού εναι η ζωή του πτωχού*»[8].

I. Ένας χαρακτηρισμός της Φεμινιστικής Θεολογίας

Α. Η αναζήτηση ταυτότητας

Οι περισσότερες από τις γυναίκες θεολόγους μας συμφώνησαν ότι η Φεμινιστική Θεολογία είναι το αποτέλεσμα των πρακτικών μας εμπειριών. Οι δύο βασικές γραμμές που παίρνουμε ως εναρκτήρια σημεία στη θεολογική μας σκέψη είναι η υπαρξιακή εμπειρία της δικής μας αναζήτησης για ταυτότητα και η εμπειρία της πίστης μας που πάντοτε αναπτύσσεται στα περιθώρια της δύναμης και της αυθεντίας[9].

Σ' αυτή την αναζήτηση για τη δική μας ταυτότητα[10] μας ενώνει η κοινή μας εμπειρία των (πολιτιστικών, κοινωνικών, οικονομικών και θρησκευτικών) καταπιέσεων, στις οποίες οι γυναίκες υπόκεινται εδώ και αιώνες. Μέσα από αυτή την κατάσταση της «καταπίεσης», «υποταγής» και «απόρριψης»[11] οι γυναίκες μας αποκτούν συνείδηση των δομών που εμποδίζουν την απελευθέρωσή τους και του λαού στον οποίο ανήκουν.

Όπως τόνισα προηγουμένως, «η ζωή η ίδια» είναι το κλειδί σε όλες τις θεολογικές μας σκέψεις. Και εφόσον αυτό είναι έτσι, πάντοτε προσπαθούμε να κάνουμε τη θεολογική μας διακονία περιεκτικά, και σε μια βάση κοινωνίας και συμμετοχής «η θεολογία μας προχωρά πέρα από τα γένη, για να αγκαλιάσει την

1965.
6. Βλ. V. Lossky, στο ίδιο, σ. 6.
7. PG. 44, 1024.
8. Mons. O. Romero, *Discurso de Lovaina*, February 1980.
9. Βλ. *In God's Image. Reflections on Identidy, Human Wholeness and the Authority of Scriptures*, έκδ. Jane Crawford και Michael Kinnamon, Π.Σ.Ε., Γενεύη, 1983.
10. Βλ. *The Community of Women and Men in the Church*, The Sheffield Report, έκδ. Constance Parvey, Π.Σ.Ε., Γενεύη, 1983, σ. 102-110.
11. Βλ. *Beyond Unity - in - Tension, Unity, renewal and the Community of Women and Men*, έκδ. Tom Best, Π.Σ.Ε., Γενεύη, 1988, σ. 50-55.

ανθρωπότητα στην ολότητά της»[12].

Σ' όλο τον κόσμο οι γυναίκες είναι αυτές που συνεχώς ανανεώνουν μια διαθήκη με τη ζωή, δίνοντας ζωή και προστατεύοντάς τη. Σε πολλά μέρη του κόσμου, η χριστιανική σκέψη έχει δημιουργήσει μια σθεναρή Θεολογία της Απελευθέρωσης από την εμπειρία του πόνου και τον αγώνα των πτωχών και καταπιεσμένων. Κάποιοι θεωρούν τη Θεολογία της Απελευθέρωσης ως ένα καινούργιο σημείο οικουμενικής σύγκλισης για διαφορετικές παραδόσεις, εμπειρίες και αγώνες. Στην προσπάθεια να ξεπεράσουν την καταπίεσή τους, οι γυναίκες δημιούργησαν ένα άλλο απελευθερωτικό κίνημα. Αυτό δεν ενδιαφέρεται μόνο για τη δική τους απελευθέρωση, αλλά όλων των ανθρώπων, μέσα από την αποδοχή της ολοκληρωμένης ανθρώπινης φύσης όλων των γυναικών.

Είναι αλήθεια ότι στον αγώνα τους «που ξεκινά με τη ζωή» και «για τη ζωή» οι γυναίκες αγωνίζονται σε δύο μέτωπα: από τη μια, για «μια ζωή γεμάτη αφθονία» για όλους τους ανθρώπους, η οποία περιλαμβάνει αλλά και προχωρά πέρα από τις στοιχειώδεις ανάγκες όλων των ανθρώπων –των ίδιων των γυναικών και των άλλων– και από την άλλη, για αναγνώριση του δικαιώματος των γυναικών να παίρνουν ενεργά μέρος στη ζωή της κοινωνίας και της Εκκλησίας.

Β. Άρνηση του δυαλισμού

Στην αναζήτηση της δικής μας ταυτότητας, οι γυναίκες αισθανόμαστε την ανάγκη να απορρίψουμε το *δυαλισμό*. Η Dorothee Sölle άσκησε κριτική στο δυαλισμό που «χωρίζει και πολώνει Θεό και κόσμο, ανθρωπότητα και φύση, άνδρες και γυναίκες, ψυχή και σώμα, λογική και πάθος/συναίσθημα, πολιτισμό και φύση, ιερό και κοσμικό, δημόσιο και ιδιωτικό»[13].

Ο Maria Clara Bingemer, ένας Λατινοαμερικάνος λαϊκός καθολικός θεολόγος, αναφέρεται σ' έναν «τριπλό δυαλισμό»[14]. Αυτός ο τριπλός δυαλισμός εκφράζεται σε τρεις περιοχές που μας ενδιαφέρουν.

1) *Ο δυαλισμός «σώμα-ψυχή»*

Στο έργο του Αγίου Αυγουστίνου, που σημάδεψε ανεξίτηλα τη Δύση, οι γυναίκες μπορούν να θεωρούνται ως εικόνα του Θεού μόνο κατά τη λογική τους ψυχή και όχι κατά το γυναικείο τους σώμα, κατά το οποίο είναι στην πραγματικότητα υποταγμένες στους άνδρες. Από την άλλη μεριά, το αρσενικό γένος από μόνο του συμβολίζει τη υπεροχή της θεϊκής εικόνας. Με αυτό το είδος δυαλισμού σώματος-ψυχής ο άνδρας είναι «θεόμορφος» με την πρωτογενή έννοια.

12. *With Passion and Compassion*, έκδ. Virginia Fabella και Mercy Amba Oduyoye, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1988, εισαγωγή, σ. XI.

13. Dorothee Sölle, «Liberation of Theology and feminist», in Coeli, Centre oecuménique de Liaisons Internationales, Bruxelles, Belgique, No 60, Winter 91-92, σ. 7.

14. Maria Clara Bingemer, «Reflections on Trinity», στο *Through Her Eyes*, έκδ. Elsa Támez, Orbis Books, Maryknoll, 1989, σ. 57εξ.

Και ο Θεός, ο παγκόσμιος Θεός όλων των ανθρώπων και όλων των αιώνων, γίνεται «ανδρόμορφος»[15].

2) Ο δεύτερος δυαλισμός συνδέεται με τις αρχές *της αντίληψης ότι ο Θεός είναι βασικά γένους αρσενικού.*

Η κυριαρχία των ανδρικών μεταφορών όταν μιλάμε για το Θεό μάς έχει οδηγήσει συνειδητά ή ασύνειδα να σκεπτόμαστε ότι υπάρχει κάτι στην ανδρική φύση που είναι κοντύτερα στη Θεότητα.

Ο Θεός είναι πολύ πέρα από όλες τις περιγραφές που μπορεί να δώσει η γλώσσα μας· ο Θεός υπερβαίνει τις κατηγορίες της ανθρώπινης σεξουλικότητας. Αν λατρεύουμε μια ανθρώπινη εικόνα του Θεού, τότε εμείς οι ίδιοι γινόμαστε ειδωλολάτρες. Έτσι φαίνεται η σημασία της επανατοποθέτησης μιας κατάλληλης ισορροπίας στη μεταφορική γλώσσα που χρησιμοποιούμε όταν μιλάμε για το Θεό.

3) Τους προηγούμενους δύο ακολουθεί άμεσα ένας τρίτος δυαλισμός, που συνδέεται με το δυαλισμό ανάμεσα σε ικανότητα και δωρεά, πραγματισμό και εμπειρία, δράση και θεωρία.

Η Φεμινιστική Θεολογία δεν ενδιαφέρεται απλά για μια αλλαγή των προσωπικών ατνωνυμιών «ο»/«η», αλλλά για έναν άλλο τρόπο αντιμετώπισης της υπερβατικότητας, που να την αντιλαμβάνεται όχι πλέον με όρους ανεξαρτησίας και ως κυριαρχία πάνω σε οτιδήποτε άλλο, αλλά ως ενωμένη και συνδεδεμένη βαθιά με την ουσία της ίδιας της ζωής. Όπως και η τελική απόφαση της (EATWOT) Διηπειρωτικής Συνέλευσης των Γυναικών επιβεβαίωσε: «εμείς ως γυναίκες αισθανόμαστε ότι κληθήκαμε να δημιουργήσουμε επιστημονική θεολογία με πάθος, μια θεολογία που βασίζεται τόσο στην αίσθηση όσο και στη γνώση, στη σοφία όσο και στην επιστήμη, μια θεολογία που δε γίνεται μόνο με το μυαλό, αλλά εξίσου με την καρδιά, το σώμα, τη μήτρα. Αυτό το θεωρούμε πρόκληση και προσταγή όχι μονο για να κάνουμε μια θεολογία μέσα από γυναικεία προοπτική, αλλά εξίσου για κάθε θεολογία. Η Λατινοαμερικάνικη Θεολογία της Απελευθέρωσης έχει ήδη ανακαλύψει ότι η άκαμπτη, ψυχρή και καθαρά λογοκρατούμενη θεολογία της Δύσης αναζητά τη σύνδεση με την πνευματική ευκαμψία και τη δημιουργικότητα. Η Θεολογία «Minjung» και άλλες προσπάθειες Θεολογίας της Συνάφειας στην Ασία, όπως επίσης και η Θεολογία των Εγχρώμων και άλλες Θεολογίες στην Αφρική, βρίσκουν επίσης το δρόμο τους προς τη θεολογική επαναμορφοποίηση, που είναι σταθερά και βαθιά ριζωμένη στην ανθρώπινη ζωή, όπου το Άγιο Πνεύμα ζει και δρα»[16].

«Αλλά όχι μόνο στο Νότο», τόνισε με έμφαση η Dorothee Sölle, «ο μυστικι-

15. Στο ίδιο, σσ. 58-59.
16. Virginia Favella, Mercy Amba Oduyoye, βλ. παραπάνω, σ. 118.

σμός και η αντίσταση εμφανίζονται ως κεντρικό θέμα του μέλλοντος της Φεμινιστικής Θεολογίας»[17], αλλά κατά τη γνώμη της πρέπει να έλθουμε πιο κοντά στο μυστικισμό, που ήδη έχει προχωρήσει στην υπέρβαση της ιεραρχικής ανδρικής αντίληψης για το Θεό, ενός μυστικισμού ο οποίος δεν επιτρέπει η δίψα για πραγματική απελευθέρωση να συντριβεί στο πέλαγος του ασυνείδητου.

Αυτοί οι δυαλισμοί συνδυάζονται για να στηρίξουν την καταπίεση και την υποταγή των γυναικών. Για παράδειγμα, όπως ο Θεός «εξουσιάζει» τον κόσμο, έτσι ο πολιτισμός πρέπει να εξουσιάζει τη φύση, οι άνδρες πρέπει να «εξουσιάζουν» τις γυναίκες, η ψυχή πρέπει αν «εξουσιάζει» το σώμα κ.τ.λ. Και φυσικά το εξουσιαζόμενο μέρος πάντα κρίνεται ως το κατώτερο, οντολογικά και ηθικά, από τον εξουσιαστή. Επιπρόσθετα, το πρώτο μέλος κάθε ζεύγους γενικά εμφανίζεται αυτό που «δρα» και το δεύτερο ως «παθητικό». Η Φεμινιστική Θεολογία δίνει έμφαση στην αλληλοεξάρτηση, στην αλληλοσύνδεση, στην ίση αξία και στην αμοιβαιότητα που χαρακτηρίζουν τον κόσμο και το Θεό, την ανθρωπότητα και τη φύση, τις γυναίκες και τους άνδρες, το σώμα και την ψυχή κ.τ.λ.

II. Πατριαρχία και πατριαρχισμός

Η κριτική της πατριαρχίας είναι βασικά μια κριτική της δύναμης και της σχέσης. Ο στόχος της δεν είναι να οπισθοδρομήσουμε σε ένα είδος ρομαντικά ιδωμένης μητριαρχίας, ούτε να αντικαταστήσουμε τη δύναμη των ανδρών από τη δύναμη των γυναικών. Ο στόχος είναι να ορίσουμε και να οργανώσουμε τη δύναμη με διαφορετικό τρόπο. Η γερμανική λέξη για τη δύναμη είναι «Macht» (βλ. το αγγλικό «might»). Η προέλευση αυτής της λέξης είναι η ινδοευρωπαϊκή ρίζα «magan», που σημαίνει «να σου αρέσει/να αγαπάς κάτι». Πρέπει να δούμε τη δύναμη ως «αγάπη στην πράξη». Αυτή είναι η έννοια της δύναμης που αναφαίνεται από τη ζωή και τη διακονία του Ιησού. Είναι αγάπη στην πράξη που βασιλεύει στη Βασιλεία του Θεού.

Για τη Φεμινιστική Θεολογία οι αναλύσεις για το τι είναι πατριαρχία και πατριαρχισμός έχουν μεγάλη σπουδαιότητα. Ο όρος άρχισε να χρησιμοποιείται στην επιστήμη το 19ο αιώνα. Η λέξη πατριαρχία προέρχεται από δύο ελληνικές λέξεις –*πατήρ* και *άρχειν*– και σημαίνει, άμα μεταφραστεί, η εξουσία του πατέρα ή των πατέρων. Σε κάποιο συγκεκριμένο σημείο στην ιστορία ο πατέρας πήρε την αρχηγία της οικογένειας, του μικρότερου κύτταρου της κοινωνίας. Η θέση του πατέρα στην οικογένεια ακολούθησε αυτή του ηγεμόνα που επίσης ονομαζόταν πατέρας της πατρίδας –*pater patriae*. Έτσι η πατριαρχία εξελίχθηκε σε κοινωνικό σύστημα, που νομιμοποιούσε την κυριαρχία και εξουσία κάποιων ανθρώπων πάνω σε άλλους.

17. Dorothee Sölle, βλ. παραπάνω, σ. 7.

Φυσικά δεν ήταν μόνο η κυριαρχία των ανδρών πάνω στις γυναίκες. Αυτή ήταν μια μόνο όψη της άδικης καταπίεσης. Οι φεμινίστριες θεολόγοι ανακάλυψαν ότι η πατριαρχική δομή στηρίζεται σε κάποιους αλληλοσυνδεδεμένους παράγοντες. Αυτοί είναι ο ρατσισμός, ο σεξισμός, οι ταξικές διακρίσεις, η στρατιωτική αποικιοκρατία και η οικολογική καταστροφή. Καθετί το οποίο υπάρχει, κάθε όψη της πραγματικότητας, ορατή και αόρατη, είναι σ' αυτό το σύστημα ιεραρχικά τοποθετημένη. Ο Θεός, ως το ύψιστο αγαθό, βρίσκεται σ' αυτό το σύστημα στην κορυφή της ύπαρξης, και προς τα κάτω, τις θέσεις κατέχουν οι άγγελοι, ο Ιησούς, οι άνδρες, οι γυναίκες, τα παιδιά, τα ζώα, τα φυτά, η γη, το κακό και το χάος.

Η καινοδιαθηκολόγος Elizabeth Schüssler Fiorenza έχει τη βεβαιότητα ότι ο αγώνας για να αλλάξει η πατριαρχία σε δημοκρατικές κοινωνικές δομές ξεκίνησε πολύ πριν την εμφάνιση του Χριστιανισμού. Συνεχίστηκε επί Χριστιανισμού και καθορίζεται από τα γυναικεία κινήματα διά μέσου των αιώνων[18].

Είναι εμφανές ότι η χριστολογία πέρασε κατά τους πέντε πρώτους αιώνες από μια αυξανόμενη πατριαρχική διαδικασία, όντας η δύναμη της ομιλίας, της διδασκαλίας και της σκέψης μέσα στην εκκλησιαστική κοινότητα, και βαθμηδόν έγινε δεκτή από τους άνδρες, ενώ οι γυναίκες οδηγήθηκαν σιγά-σιγά στη σιωπή. Το τελευταίο και οριστικό βήμα προς αυτήν την πατριαρχική θέση έγινε τον 4ο αιώνα με τη αποδοχή του Χριστιανισμού ως της επίσημης θρησκείας της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Σ' αυτή την εποχή η χριστολογία παρουσιάζεται ως η ριζική και διαστρεβλωμένη επιστροφή της παλιάς βασιλικής ιδεολογίας του Μεσσία απόγονου του Δαβίδ.

Ο τρόπος για να ξεπεραστεί αυτό το αδιέξοδο, όπως εμείς το θεωρούμε, είναι η επαναπροσέγγιση του Ιησού των Ευαγγελίων, στην προσπάθειά μας να μελετήσουμε και να κατανοήσουμε τα βήματα του οδοιπορικού Του, όπως έγιναν αντιληπτά από τους πρώτους οπαδούς Του.

ΙΙΙ. Γραφή και Παράδοση: θέματα και προκλήσεις

Είναι ουσιαστικό να κοιτάξουμε στις σελίδες της «΄Εκθεσης του Montreal» του 1963, από την «Τέταρτη Παγκόσμια Διάσκεψη για την Πίστη και την Τάξη», για να συνειδητοποιήσουμε ότι αυτό δεν είναι μόνο «ένα θέμα που αφορά στις φεμινίστριες», αλλά ένα πραγματικά και βαθιά οικουμενικό θέμα.

΄Οπως είπε ο Tom Best: «Είναι ουσιαστικό να σημειώσουμε ότι το Μόντρεαλ επιβεβαίωσε όχι μόνο την Παράδοση αλλά εξίσου την ανάγκη για *ερμηνεία* και της Παράδοσης και των Γραφών· στην πραγματικότητα η οικουμενική παραδοχή της παράδοσης κατέστη δυνατή ακριβώς εξαιτίας της ετοιμότητας να ασχο-

18. Βλ. E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, SCM Press, 1986.

ληθούμε με το πρόβλημα της ερμηνείας. Είναι μάλιστα φανερό ότι η εξέλιξη της *Παράδοσης* κατανοήθηκε κυρίως ως μια εξέλιξη της αναπτυσσόμενης ερμηνείας και μια ανανεωμένη κατανόηση της Βίβλου διαμέσου των αιώνων και σε διαφορετικές συνάφειες»[19].

Ας δούμε στο κείμενο:

> «Η Παράδοση στη γραπτή της μορφή, ως Αγία Γραφή (συμπεριλαμβάνοντας και την Παλαιά και την Καινή Διαθήκη) πρέπει να ερμηνευτεί από την Εκκλησία σε κάθε νέα περίσταση... Μια απλή επανάληψη των λέξεων της Αγίας Γραφής θα ήταν προδοσία του Ευαγγελίου που πρέπει να γίνει κατανοητό και πρέπει να μεταφέρει μια πρόκληση στον κόσμο»[20].

Έτσι επιβεβαιώθηκε ότι η Παράδοση θα πρέπει να επανερμηνεύεται και να γίνεται κατανοητή μέσα στις συνθήκες και περιστάσεις κάθε διαδοχικής ιστορικής εποχής (και, αν και το 1963 αυτό δεν τονίστηκε όμως σήμερα, σε διαφορετικά κοινωνικά και πολιτιστικά πλαίσια). Με μια λέξη, η θέση της επιτροπής «Πίστη και Τάξη» και για τη *Γραφή* και για την *Παράδοση*, ήταν *συναφειακή*.

Έχοντας υπόψη αυτή τη συναφειακή προσέγγιση, είναι φανερό για μας ότι υπάρχουν δύο θεμελιακές βιβλικές αξίες που υποστηρίζουν τη ζωή και τη μαρτυρία μας:

1. *Δικαιοσύνη*: η οποία, σύμφωνα με τις Γραφές, είναι αδιαίρετη, είναι πάντα δικαιοσύνη για όλους· επιπλέον είναι η επιλογή αυτών που τώρα υφίστανται την αδικία, για τους αδύνατους και αδύναμους που δεν μπορούν να υποστηρίξουν τον εαυτό τους.

2. *Ελευθερία:* που επίσης είναι αδιαίρετη· στο μέτρο που κάποιος δεν είναι ελεύθερος, κανείς δεν είναι ελεύθερος. Πρέπει να δούμε κριτικά την πατριαρχία στη Βίβλο, γιατί αποκρύπτει το στοιχείο της κατοχής και της εξάρτησης, που έρχεται σε αντίθεση με τον απελευθερωτικό στόχο της θεϊκής παρέμβασης στην ιστορία, και το σκιάζει με έναν πολύ πανούργο τρόπο.

Επιπλέον, δεν υπάρχει αντίρρηση ότι πέρα από τις πολιτιστικές και ανθρωπολογικές προϋποθέσεις, μέσω των οποίων η Βίβλος μάς μιλά για τις γυναίκες, το μήνυμα είναι σαφές και διαφωτιστικό:

— Καμιά μορφή καταπίεσης των γυναικών δε μπορεί να δικαιωθεί από το Νόμο ή να γίνει στο όνομα του Θεού.

— Η πίστη στο Θεό μπορεί να ανατρέψει τις πολιτιστικές δομές που έχουν επιβληθεί στις γυναίκες, και τους αντίστοιχους τρόπους συμπεριφοράς στο

19. Tom Best, Βλ. παραπάνω, σ. 2.

20. «The Fourth World Conference on Faith and Order: the Report from Montreal 1963», έκδ. P.C. Rodger και L. Vischer, Faith and Order Papers No 42, London, SCM Press, 1964, σ. 53.

λαό του Θεού.

– Οι «ισχυρές προσωπικότητες», οι γυναίκες στη Βίβλο που δε μπορούν να μείνουν σιωπηλές, παίζουν σημαντικό ρόλο, γενικά σε σχέση με ουσιώδη πολιτικοθρησκευτικά γεγονότα για το λαό.

– Οι «γυναίκες της μαρτυρίας» στη Βίβλο, που είναι τα πρότυπα του αναγεννημένου λαού, είναι μορφές που μπορούν να διδάξουν μεγάλο αριθμό ανδρών και γυναικών πώς να προφητεύουν και πώς να κάνουν την υπόσχεση της Βασιλείας ζωντανή ως λειτουργική.

Η Παράδοση της Εκκλησίας έχει προβάλει αντιφεμινιστικές προκαταλήψεις στο διάβασμα των Γραφών, όχι μόνο συσκοτίζοντας τον πλούτο αυτών των μαρτυριών των γυναικών, αλλά στην πραγματικότητα υπονομεύοντας την πνευματική δύναμη του Λόγου του Θεού ως ολότητα, εξασθενίζοντας έτσι την ιστορική του αποτελεσματικότητα.

IV. Οι Εκκλησιολογικές επιπτώσεις από τη μελέτη για την «Κοινότητα των γυναικών και των ανδρών στην Εκκλησία»

Είναι καλό να θυμόμαστε όπως η Jane Crawford τονίζει, ότι «ο θεμελιακός σκοπός της μελέτης δεν ήταν μια φεμινιστική κριτική του Χριστιανισμού ή η παροχή ενός προγράμματος κατά του σεξισμού στην Εκκλησία. Μάλλον ήταν να ασχοληθεί με θέματα που αφορούν στην κοινότητα, με την πίστη ότι η ενότητα της Εκκλησίας πρέπει να περιλαμβάνει μαζί γυναίκες και άνδρες σε αληθινή αμοιβαιότητα»[21]. Για το λόγο αυτό, αν και το πρόγραμμα ήταν ταυτόχρονα υπό την αιγίδα και της Επιτροπής «Πίστη και Τάξη» και της υποομάδας «Γυναίκες στην Εκκλησία και την Κοινωνία», τοποθετήθηκε στην πρώτη. Η ουσιαστική φύση της μελέτης ήταν εκκλησιολογική· το κεντρικό της ενδιαφέρον ήταν όχι στα «γυναικεία ζητήματα» αλλά στην περιεκτική κοινότητα –στην Εκκλησία– γυναικών και ανδρών.

Για τον Philip Potter αυτό ήταν «ένα αληθινό τεστ για την πίστη μας και για την οικουμενική μας κίνηση, μια κίνηση που ασχολείται με την ενότητα όλου του λαού του Θεού»[22].

Υπάρχουν επτά σημαντικά συμπεράσματα από την ίδια τη μελέτη που πρέπει να αναλύσουμε σε μελλοντικές συζητήσεις.

1. Τη διαφορετικότητα των πολιτιστικών και εκκλησιαστικών συναφειών στις οποίες ζουν οι γυναίκες και οι άνδρες. Μια επαρκής εκκλησιολογία πρέπει να δώσει την αρμόζουσα θεώρηση στη διάκριση ανάμεσα στις

21. *Beyond Unity -in- Tension*, βλ. παραπάνω, σ. 50.
22. Στο ίδιο, σ. 51.

τοπικές Εκκλησίες και στην οικουμενική Εκκλησία, καθώς και στους τρόπους με τους οποίους ο πολιτισμός επηρεάζει τις εκκλησιαστικές κοινότητες.

2. Η φύση μιας κοινότητας εξαρτάται από την ποιότητα των σχέσεων που έχουν τα μέλη της.

3. Ο σεξισμός δεν είναι ένα απομονωμένο φαινόμενο και η μόνη αιτία της διαιρεμένης κοινότητας. Ο «ιστός της καταπίεσης» δημιουργείται από πολύ στενά συνυφασμένα στοιχεία (σεξισμός, ρατσισμός, διάκριση των τάξεων, οικονομική εκμετάλλευση και άλλες μορφές καταπίεσης.

4. Το όραμά μας είναι ένα *θεολογικό όραμα*. Είναι ουσιαστικά βιβλικό, χριστολογικό και τριαδολογικό. Είναι βιβλικό, γιατί βασίζεται στην πίστη σ' ένα βιβλικό Θεό που έχει δημιουργήσει τον άνθρωπο, άνδρα και γυναίκα, «κατ' εικόνα» Του, που αγαπά όλους τους ανθρώπους, και του Οποίου το θέλημα είναι η δικαιοσύνη και η ελευθερία για όλους· το Θεό που είναι ο νικητής της αμαρτίας και του κακού και ανακαινίζει τα πάντα. Είναι χριστολογικό, γιατί βασίζεται στην πίστη στο Χριστό που είναι η έκφραση της θεϊκής αυτοπροσφοράς αγάπης για την ανθρωπότητα και για την πίστη ότι ο Χριστός υπόσχεται ολοκληρωμένη ζωή για όλους, ότι «ἐν Χριστῷ» είναι δυνατή μια νέα δημιουργία, ότι γυναίκες και άνδρες καλούνται να είναι μέλη του Θεού «ἐν Χριστῷ». Το όραμα της κοινότητας που βγαίνει από τη μελέτη είναι ριζωμένο στην πίστη στο Χριστό για τον οποίο «οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδέ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδέ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καί θῆλυ» (Γαλ. 3, 28), και που είναι ο Δούλος Κυρίου. Είναι επίσης ένα τριαδολογικό όραμα, γιατί αντιλαμβάνεται την Αγία Τριάδα ως την έκφραση της ιδεώδους κοινότητας, ένα μοντέλο αλληλοεξάρτησης, αγάπης και αμοιβαίας σχέσης, ένα παράδειγμα αυθεντίας μέσα στην κοινότητα.

5. Η ανάγκη για διαφορετικά μοντέλα αυθεντίας και για ανανεωμένες δομές που θα δημιουργήσουν μια νέα, περιεκτική κοινότητα. Θα βασίζεται στην εμπειρία των γυναικών, που στο διάβα της ιστορίας έμειναν χωρίς εξουσία, και μια αναδεικνυόμενη νέα κατανόηση της αυθεντίας, που θα είναι ριζωμένη στη διακονία, και της δύναμης που, όπως η αγάπη, είναι απεριόριστη και πρέπει να διαμοιραστεί με τους άλλους για τον εμπλουτισμό όλων.

6. Η κοινότητα των γυναικών και των ανδρών είναι ακόμα υπό διαμόρφωση. Δεν ξέρουμε ακόμα ποιες ακριβώς μορφές και δομές θα έχει, γιατί το ίδιο μας το όραμα επεκτείνεται καθώς έχουμε την εμπειρία μιας ανανεωμένης κοινότητας.

7. Στο Sheffield το όραμα της ανανεωμένης κοινότητας περιγράφτηκε με πολλούς τρόπους, αλλά υπήρχε μια σαφής συμφωνία στα πιο σημαντικά του στοιχεία:

– Μια περιεκτική κοινότητα στην οποία κανένα άτομο ή ομάδα δε θα

μπορούσε να αποκλειστεί, καταπιεστεί, υποδουλωθεί ή γίνει αντικείμενο εκμετάλλευσης·

— μια κοινότητα στην οποία οι σχέσεις θα χαρακτηρίζονται από αγάπη και αμοιβαιότητα·

— μια κοινότητα ίσων χωρίς *κυριαρχία και υποδούλωση*, υπεροχή και κατωτερότητα·

— μια κοινότητα που θα αγκαλιάζει και θα εκτιμά την ποικιλία και τη διαφορά·

— μια κοινότητα που θα ενθαρρύνει την πλήρη συμμετοχή όλων των μελών της και την ανάπτυξη των χαρισμάτων κάθε ατόμου·

— μια κοινότητα γυναικών και ανδρών, που θα ζουν μαζί ως ισάξια μέλη.

Αν και η συνοδική απόφαση που πάρθηκε στο Ναϊρόμπι, αναφέρεται στην οικουμενική Εκκλησία[23], η σύγκριση με την πρόταση του Sheffield που αναφέρεται κυρίως σε τοπικές συνάφειες, μας έδειξε πόσο σημαντική είναι και για τις δύο δηλώσεις η *κοινότητα*.

Κατακλείδα

Η είσοδος των γυναικών στην περιοχή της Θεολογίας φέρνει μαζί της ένα νέο τρόπο, μια καινούρια μέθοδο κατανόησης και έκφρασης μιας δισχιλιετούς Θεολογίας. Μπαίνοντας στην περιοχή της θεολογικής σκέψης, με την ιδιαίτερη και διαφορετική τους παρουσία, ανοικτές σε ακόμα πιο καινούρια και ανανεωτικά μηνύματα, διαθέσιμες για «εισβολή» και δημιουργική «γονιμοποίηση», προορισμένες να είναι πανδοχείς και προστάτιδες της ζωής, οι γυναίκες επαναστατικοποιούν την αυστηρότητα και το σύστημα της θεολογικής μεθόδου.

Η τωρινή τους εισβολή στον ανδροκρατούμενο και λογοκρατούμενο θεολογικό κόσμο του παρελθόντος είναι τόσο ανατρεπτική και καινούργια, σαν της γυναίκας που με την παρουσία της και το μύρο της στο κατά Ιωάννη Ευαγγέλιο (12, 1-8) εισέβαλε στο γεύμα που γινόταν σύμφωνα με τις πολύ αυστηρές κοινωνικές και τελετουργικές επιταγές του Ιουδαϊσμού. Σπάζοντας τις προσδοκίες και τους κανόνες και ακολουθώντας τον παλμό της επιθυμίας που ξεχείλιζε από την καρδιά της, αυτή η γυναίκα γέμισε το χώρο με μια νέα ευωδία, που κανείς δε μπορούσε να αγνοήσει.

23. Βλ. την απόφαση του Ναϊρόμπι: «Η μία Εκκλησία θα πρέπει να κατανοηθεί ως η συνοδική αδελφότητα των τοπικών Εκκλησιών, που είναι πραγματικά ενωμένες. Σ' αυτή τη συνοδική αδελφότητα κάθε τοπική Εκκλησία κατέχει από κοινού με τις άλλες την ολότητα της καθολικότητας, μαρτυρεί την ίδια αποστολική πίστη, και έτσι αναγνωρίζει ότι οι άλλες ανήκουν στην ίδια Εκκλησία του Χριστού και καθοδηγούνται από το ίδιο Πνεύμα», *Breaking Barriers*, Nairobi, 1975, εκδ. David M. Paton, London, SPCK και Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1976, σ. 60.



Η Ορθόδοξη ερμηνεία της Αγίας Γραφής είναι παραδοσιακή ή σύγχρονη;

Με αναφορά στο θέμα της κοινωνίας ανδρός και γυναικός

Ιωάννης Δ. Καραβιδόπουλος

I

Το ερώτημα, με το οποίο διατυπώνεται ο τίτλος αυτής της εισήγησης, θα αποτελέσει την αφετηρία των σκέψεών μας, οι οποίες –ελπίζουμε– ότι θα καταλήξουν τελικά στην αφαίρεση του ερωτηματικού. Πριν φθάσουμε όμως εκεί και μάλιστα πριν ακόμη εισέλθουμε στην ουσία του θέματος, είναι απαραίτητες ορισμένες διευκρινίσεις ως προς την ορολογία που χρησιμοποιούμε στον τίτλο.

Ως «παραδοσιακή» (ή «κλασική», κατά την ορολογία που επικρατεί στο Συνέδριο αυτό) χαρακτηρίζουμε εδώ την ερμηνεία όπως έχει εφαρμοσθεί στη διάρκεια των 20 αιώνων εκκλησιαστικής εμπειρίας της Ορθόδοξης Εκκλησίας και στον τρόπο που αυτή η εκκλησιαστική εμπειρία διατυπώθηκε κατά την ερμηνεία της Αγίας Γραφής. Είναι μήπως αυτή η ερμηνεία μια μηχανική επανάληψη ερμηνευτικών θέσεων του παρελθόντος της εκκλησιαστικής ζωής, ώστε να εξασφαλίζεται η βεβαιότητα του ερμηνευτή ότι βρίσκεται στο σωστό έδαφος, στο «ορθόδοξο» έδαφος; Εάν αυτό πιστεύουν μερικοί μη Ορθόδοξοι θεολόγοι, τότε ομολογουμένως πρέπει να παραδεχτούμε ότι η αντίληψή τους αυτή στηρίζεται σε μια πολύ κακή εκπροσώπηση της Ορθοδοξίας από «συντηρητικούς» λεγόμενους ερμηνευτές. Η ερμηνεία όμως των Γραφών είναι μία πάρα πολύ σοβαρή υπόθεση για να την εμπιστευθεί κανείς στους «συντηρητικούς» θεολόγους.

Ως «σύγχρονη» ερμηνεία (ή «contextual», κατά την ορολογία πάλι του Συνεδρίου αυτού) χαρακτηρίζουμε την ερμηνευτική εκείνη τοποθέτηση που λαμβάνει υπόψη τις εκάστοτε ιστορικές συνθήκες, τις κοινωνικές καταστάσεις, τις επιστημονικές κατακτήσεις και τις κυριαρχούσες τάσεις της εποχής, στην οποία ζει ο ερμηνευτής καθώς και η κοινότητα *μέσα στην οποία* και *για την οποία* ο ερμηνευτής ερμηνεύει την Αγία Γραφή.

Μετά από τις διευκρινίσεις αυτές ως προς την ορολογία του τίτλου, ο οποίος προς το παρόν εκφράζεται υπό μορφή διλήμματος, είναι απαραίτητο για την καλύτερη κατανόηση του θέματος να έχουμε υπόψη τις ακόλουθες τρεις βασικές

κατά τη γνώμη μας, προϋποθέσεις:

1. Η Ορθόδοξη θεολογία κάνει ένα διαχωρισμό ανάμεσα στην *Αλήθεια* που είναι ο Θεός, όπως αποκαλύφθηκε «ἐν Χριστῷ» και «ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν» (Ιω 1,14) και στην καταγραφή αυτής της σωτηριώδους αλήθειας μέσα στα βιβλία της Αγίας Γραφής. Τα θεολογικά πλεονεκτήματα αυτού του διαχωρισμού είναι τα ακόλουθα:

α) Διαφυλάσσεται ο υπερβατικός Θεός από οποιαδήποτε ταύτισή του με το γράμμα της Αγίας Γραφής, β) αποφεύγεται μια μονοφυσιτίζουσα θεώρηση της Γραφής, η οποία περιέχει το λόγο του Θεού που τον βίωσαν οι άνθρωποι σε διαφορετικές συνθήκες και τον εξέφρασαν με διαφορετική ορολογία – πάντα όμως την ίδια αλήθεια ζώντας, και γ) μας απαλλάσσει από την πλανεμένη τοποθέτηση ότι η Αγία Γραφή υπαγορεύθηκε λέξη προς λέξη από το Πνεύμα του Θεού στους ιερούς συγγραφείς –άποψη των fundamendalists που οδηγεί τελικά σε μια ειδωλολατρική εκτίμηση του βιβλικού κειμένου, σε μια βιβλιολατρεία[1].

2. Αυτό που ονομάζουμε *Παράδοση* –μια έννοια πολλές φορές τελείως παρεξηγημένη και αδικημένη από τους αδελφούς των άλλων Ομολογιών– δεν είναι παρά η βίωση της Αγίας Γραφής από την Εκκλησία μέσα στο διάβα των αιώνων. Εφόσον η παράδοση είναι ζωή, παραλαβή δηλ. και παράδοση του θησαυρού της πίστεως, δεν είναι με κανένα τρόπο κάτι το στατικό και αποστεωμένο αλλά έχει ουσιώδη χαρακτηριστικά γνωρίσματα του ζωντανού οργανισμού: κίνηση, πρόοδο, αφομοίωση του περιβάλλοντος, μεταμόρφωσή του και, τέλος, αποβολή κάποιων στοιχείων που έχουν χάσει την οργανική τους σχέση με το ζωντανό σώμα, το σώμα του Χριστού.

3. Η *Ερμηνεία* της Αγίας Γραφής δεν μπορεί να είναι υπόθεση ενός μεμονωμένου ανθρώπου, όσους επιστημονικούς τίτλους κι αν αυτός διαθέτει. Είναι λειτούργημα του σώματος του Χριστού που τροφοδοτείται από το Άγιο Πνεύμα· είναι σε τελική ανάλυση χάρισμα του Αγίου Πνεύματος.

Και μια παρατήρηση που ισχύει για τις τρεις αυτές βασικές προϋποθέσεις: Εάν μερικοί θεολόγοι ταύτισαν την αλήθεια με το γράμμα της Βίβλου (έγιναν δηλ. κατά κάποιον τρόπο ειδωλολάτρες του βιβλικού γράμματος)· ή εάν δεν είδαν την Παράδοση ως βίωση της Αγίας Γραφής αλλά ως ανασταλτικό παράγοντα της αληθινής ζωής· ή εάν ερμήνευσαν την Αγία Γραφή όχι ως συνειδητά μέλη του Σώματος του Χριστού αλλ' ως αποκομμένα από το σώμα αυτοτελή μέλη, έστω κι αν περιβάλλονταν από την αίγλη της ακαδημαϊκής ακτινοβολίας· εάν, λοιπόν, συνέβησαν αυτά τα τρία –που είναι η παθολογική μορφή των τριών παραπάνω προϋποθέσεων– τότε εκείνη που άμεσα προσεβλήθη είναι η Ορθοδοξία και μάλιστα στην προς τα έξω εικόνα της. Η κακή εκπροσώπηση όμως είναι ανθρώπινη αδυναμία, η δύναμη της αλήθειας ωστόσο προέρχεται από το Θεό.

1. Για τη διάκριση αυτή βλ. Th. Stylianopoulos, *Bread for Life. Reading the Bible*, 1980, σ. 13 εξ.

II

Τα όσα αναφέραμε προηγουμένως ως εισαγωγικές προϋποθέσεις στο θέμα μας θα δούμε εν συνεχεία αφενός μεν πώς πραγματοποιήθηκαν στην ιστορία της ερμηνείας και αφετέρου ποια προβλήματα θέτουν προς αντιμετώπιση στον ερμηνευτή που ζει ζήμερα, όχι γενικώς στον 20ό αιώνα, αλλά στη συγκεκριμένη τελευταία δεκαετία του και ακόμη ειδικότερα στην μετά την Καμπέρα εποχή –όχι βέβαια διότι η Ζ΄ Γενική Συνέλευση του Π.Σ.Ε. απετέλεσε τόσο ουσιαστική τομή στην ιστορία της θεολογίας, όσο διότι υπήρξε η χαρακτηριστική ευκαιρία να συνειδητοποιήσουν ακόμη περισσότερο οι Ορθόδοξοι ερμηνευτές το υπεύθυνο έργο τους στη σημερινή εποχή.

Για να διευκρινίσουμε τα παραπάνω, θα περιοριστούμε στο θέμα της *κοινωνίας γυναικός και ανδρός*, στον τρόπο δηλ. που αυτή η κοινωνία ερμηνεύθηκε στο παρελθόν και ερμηνεύεται σήμερα από τους ερμηνευτές της Ορθόδοξης Εκκλησίας, εστιάζοντας κυρίως την προσοχή μας στο εάν αυτοί ερμήνευαν in abstracto τα βιβλικά κείμενα ή εάν λάβαιναν υπόψη τα κοινωνικά αιτήματα της εποχής τους, ή ακόμη κι αν τα υπερέβαιναν και τα επηρέαζαν προβάλλοντας το βιβλικό λόγο.

Ήδη αυτό το τελευταίο συνέβη στην περίπτωση του Ιησού και των αποστόλων-συγγραφέων της Κ.Δ. Δεν θα ενδιατρίψουμε στα γνωστά και αποφασιστικά για το θέμα μας γεγονότα κατά τα οποία ο Ιησούς επικοινωνεί, δέχεται δηλ. το ερώτημα μιας Σαμαρείτιδας γυναίκας και καταδέχεται να δώσει μια υψηλή θεολογική απάντηση, προς μεγάλη έκπληξη των μαθητών του, που απηχούν ασφαλώς τις κοινωνικές αντιλήψεις της εποχής ή ακόμη και τις ραββινικές θεολογικές απόψεις για τη γυναίκα. Η επαναστατική αυτή για την εποχή του τοποθέτηση του Ιησού, καθώς και η εξίσου επαναστατική θεολογική διακήρυξη του Παύλου στο Γαλ 3,28 «οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γάρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ» θα βρουν τους συνεχιστές τους στη ζωή της εκκλησίας.

Χαρακτηριστικά αναφέρω τη διαμαρτυρία του Γρηγορίου του Θεολόγου, κατά τον 4ο αιώνα, εναντίον του κρατικού Νόμου που τιμωρεί τη μοιχαλίδα γυναίκα ενώ αμνηστεύει το μοιχό άνδρα: Δεν δέχομαι μια τέτοια νομοθεσία –γράφει– ούτε την επαινώ. «Ἄνδρες γὰρ οἱ νομοθετοῦντες, διὰ τοῦτο κατὰ τῶν γυναικῶν ἡ νομοθεσία»[2].

Ο σύντομος χρόνος της εισήγησης δεν μας επιτρέπει λεπτομερή ιστορική αναδρομή. Γι' αυτό ας μας επιτραπεί ένα μεγάλο άλμα που θα μας φέρει στη δική μας εποχή. Κι ας πάρουμε για παράδειγμα ένα πολυσυζητημένο χωρίο του Αποστόλου Παύλου. Στην καρδιά των σχετικών με το θέμα μας επιστημονικών συζητήσεων βρίσκεται το χωρίο της Α΄ προς Κορινθίους 11,2εξ: «*παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός ἐστιν, κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνήρ, κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ*

2. PG 36,289.

ὁ Θεός».

Ως προς την έννοια της «κεφαλής» στην περίπτωση της σχέσης ανδρός και γυναικός («κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνήρ») τρεις τοποθετήσεις είναι δυνατόν να επισημανθούν στην έρευνα:

α) Η κεφαλή δηλώνει την κυριαρχία ως ανδρικό προνόμιο, στο οποίο αντιστοιχεί η πλήρης υποταγή της γυναίκας. Αυτή η σκληρή γραμμή δηλώνει προσαρμογή των ερμηνευτών σε παλαιότερες κοινωνικές συνθήκες, ιδίως της Ανατολής. Είναι μια τοποθέτηση τελείως αντι-βιβλική και φυσικά αντι-ορθόδοξη.

β) Στην άλλη άκρη βρίσκονται όσοι πιστεύουν ότι ο Παύλος στο σημείο αυτό σφάλλει, ή εκφράζει κοινωνικές απόψεις της εποχής του, ή ότι αντιφάσκει προς όσα λέγει στο Γαλ 3,28 περί ισότητας.

Αναρωτιέται κανείς: Δεν υπάρχει λοιπόν τρόπος να απαλλαγούμε από το παράδοξο «ισότης των δύο φύλων και παράλληλα ανδρική κεφαλή» παρά μόνο αρνούμενοι είτε το ένα είτε το άλλο; Δεν μπορούν πράγματι να ισχύουν και τα δύο;

γ) Μια τρίτη ερμηνευτική τοποθέτηση ξεπερνώντας το παράδοξο προσπαθεί να προσδιορίσει την έννοια της «κεφαλής» κατά τρόπο που να συμφωνεί με την ισότητα της δημιουργίας των δύο φύλων κατά το Γεν 1, με την έκχυση του Αγίου Πνεύματος σε άνδρες και γυναίκες κατά την Πεντηκοστή (Πραξ 2,17 εξ) και με την εν Χριστώ ενότητα και κοινωνία τους κατά το Γαλ 3,28. Μέσα στα πλαίσια της γ΄ αυτής τοποθέτησης έχουν προταθεί δύο εκδοχές της λέξης κεφαλή:

Ι. Η λέξη δεν δηλώνει αρχηγό ή κύριο, αλλά πηγή, αρχή, σχέση ζωής. Ο άνδρας είναι η αρχή και η πηγή της γυναίκας με την έννοια της χρονικής προτεραιότητάς του κατά τη δημιουργία. Η άποψη αυτή που υποστήριξε ο Stephen Bedale στο άρθρο του The meaning of Kephalê in the Pauline Epistles (στο *Journal of Theological Studies*, 1954) έγινε δεκτή και ενισχύθηκε στα υπομνήματα στην Α΄ προς Κορινθίους των F.F. Bruce (1971) και C.K. Barrett (1971), δύο γνωστών ερμηνευτών του αγγλόφωνου χώρου. Αργότερα ο W. Grudem με τη χρήση ηλεκτρονικού υπολογιστή εξέτασε τις 2.336 χρήσεις της λέξης κεφαλή στην αρχαία ελληνική γραμματεία (σε 36 συγγραφείς από τον 8ο π.Χ. αιώνα ως τον 4ο μ.Χ.) και κατέληξε στο συμπέρασμα ότι στις περισσότερες περιπτώσεις επικρατεί η έννοια της «αυθεντίας επί άλλου»[3]. Αλλά και αυτή η ηλεκτρονική ερμηνεία έτυχε σφοδρής κριτικής και προκλήθηκε έτσι αυτό που κάποιος χαρακτήρισε ως «μάχη των Λεξικών»[4]

ΙΙ. Η δεύτερη εκδοχή της λέξης κεφαλή που προτάθηκε είναι η εκδοχή της

3. W. Grudem, «Does kephale mean "source" or "authority over" in Greek Literature? A survey of 2.336 examples», *Trinity journal* 1958, τεύχ. 6. Βλ. σύνοψη της έρευνας για τη λέξη «κεφαλή» στο J. Stott, *Issues facing christians today. New perspectives on social and moral dilemmas*, 1990, σ. 224-284.

4. Στο *Christianity Today* (16.1.1987), παρατιθέμενο στο Stott, σ. 270.

με την έννοια της υπευθυνότητας. Περισσότερο το ίδιο το κείμενο του Παύλου μας οδηγεί προς αυτή την έννοια παρά οι αρχαιοελληνικές χρήσεις του όρου. Εάν ο άνδρας είναι κεφαλή της γυναίκας και ο Θεός κεφαλή του Χριστού, τότε άνδρας και γυναίκα είναι ίσοι καθώς ο Θεός Πατήρ και ο Υιός «ἕν εἰσιν». Αυτήν τη δεύτερη άποψη δέχονται οι Ορθόδοξοι ερμηνευτές. Και μάλιστα διαφωτίζουν το ανωτέρω κείμενο της Α΄ Κορ 11,2 με το Εφεσ 5,22-23, όπου η ευθύνη του άνδρα εκφράζεται ως αγάπη που φθάνει μέχρι τη θυσία για τη γυναίκα κατά το πρότυπο του Χριστού που «παρέδωκεν ἑαυτόν» υπέρ της Εκκλησίας. Εάν η Εκκλησία υποτάσσεται στο Χριστό, αυτό δεν σημαίνει μείωση ή υποτίμησή της έναντι της κεφαλής της, της κεφαλής του σώματος, αλλ' ανταπόκριση στην αγάπη του. Η εν Χριστώ ισότητα ανδρός και γυναικός δεν σημαίνει κατάργηση των ξεχωριστών ρόλων ή ιδιοτήτων του καθενός. Στην υπευθυνότητα και φροντίδα του άνδρα για τη γυναίκα αντιστοιχεί η ευαισθησία, τρυφερότητα, υπομονή και αφοσίωση της γυναίκας, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν απαιτούνται αμοιβαίως τα ίδια και από τις δύο πλευρές. Η αμοιβαιότητα των υποχρεώσεων που είναι βασικό στοιχείο της περικοπής Εφεσ 5 (μια περικοπή που στην Ορθόδοξη Εκκλησία διαβάζεται κατά την τέλεση του μυστηρίου του γάμου) σημαίνει τελικά και την αμοιβαιότητα στην υπευθυνότητα, δηλ. συνυπευθυνότητα.

III

Μερικά ερωτήματα που αποτελούν σημεία αυτοκριτικής αλλά και δείκτες πορείας για τους Ορθόδοξους ερμηνευτές των ημερών μας θα μπορούσαν να είναι τα ακόλουθα:

1. Ο φεμινισμός, εδώ και 3 δεκαετίες περίπου είτε ως αντιχριστιανικό κίνημα είτε ως βιβλική φεμινιστική ερμηνεία με τις όποιες υπερβολές και ακρότητές του είναι μια επείγουσα πρόκληση. Και οι προκλήσεις γίνονται δημιουργικές, όταν ο ζωντανός οργανισμός του σώματος του Χριστού τις αντιμετωπίζει, διαλέγεται μαζί τους, τις κρίνει, τις αφομοιώνει, τις μεταμορφώνει αλλά και τις απορρίπτει. Σε εποχές σημαντικών προκλήσεων για την Εκκλησία, όπως ήταν στους πρώτους αιώνες εξωτερικά μεν η επίθεση από τον ειδωλολατρικό κόσμο και εσωτερικά η διάβρωση από τις αιρέσεις, ή αργότερα ο πειρασμός της κοσμικής εξουσίας, οι Ορθόδοξοι ερμηνευτές δεν δίστασαν να κάνουν δημιουργικά ανοίγματα, να πάρουν άφοβα από το περιβάλλον τους και να προσφέρουν με γενναιοδωρία σε αυτό. Δεν δίστασε, επίσης, η χριστιανική τέχνη να πάρει αρχαιοελληνικές παραστάσεις και να τις εξαγιάσει τοποθετώντας επάνω τους το σταυρό του Χριστού: Η χριστιανική τέχνη κέρδισε με αυτόν τον τρόπο αλλά και η εκκλησία γενικότερα κέρδισε ανθρώπους, τους πρόσφερε σωτηρία.

Αναρωτιέμαι εάν σήμερα γίνεται στο μέτρο που απαιτούν οι περιστάσεις

σοβαρή εκ μέρους των Ορθοδόξων επιστημονική επεξεργασία των φεμινιστικών θέσεων. Ορισμένα εκλαϊκευμένα φυλλάδια των Μητροπόλεων της Εκκλησίας της Ελλάδος είναι άξια παντός επαίνου, στερούνται όμως σοβαρού διαλόγου με σύγχρονα ρεύματα. Στο χώρο της επιστημονικής θεολογικής σκέψης φωτεινή εξαίρεση αποτελούν:

α. Η διδακτορική διατριβή της δ. Ευανθίας Αδαμτζίλογλου που υποβλήθηκε πρόσφατα (1989) στο Τμήμα Θεολογίας του Πανεπιστημίου μας με τίτλο «Η γυναίκα στη Θεολογία του Απ. Παύλου. Ερμηνευτική ανάλυση του Α΄ Κορ 11,2-16», σσ. 410.

β. Το Συνέδριο που οργάνωσε το Οικουμενικό Πατριαρχείο στη Ρόδο το Νοέμβριο του 1988 με θέμα: «Η θέση της γυναίκας στην Ορθόδοξη Εκκλησία και το θέμα της χειροτονίας των γυναικών». Μόλις πριν από λίγους μήνες κυκλοφόρησαν τα Πρακτικά του Συνεδρίου[5].

γ. Ένας περιορισμένος αριθμός μικρών εργασιών από Ορθόδοξες γυναίκες θεολόγους που εξετάζουν το θέμα με σύγχρονο πνεύμα διαλόγου αλλά και με σταθερές στηρίξεις στη ζωή της Εκκλησίας, σ' αυτό δηλ. που ονομάζουμε παράδοση.

2. Παρά τη νομική κατοχύρωση των ίσων δικαιωμάτων των δύο φύλων, η πράξη σε πολλά μέρη του κόσμου πολύ απέχει απ' τις βιβλικές αρχές της πραγματικής ισότητας. Και πάλι προβάλλουν μερικά ερωτήματα: Μελετήθηκε από Ορθόδοξη πλευρά η εξουσία αλλά και η ευθύνη της γυναίκας στη λήψη αποφάσεων μέσα στην οικογένεια και στην εξωσπιτική εργασία, στον έλεγχο των γεννήσεων, στη διακοπή της κυήσεως, στο διαζύγιο κ.ά.:

3. Μέσα στον χριστιανικό κόσμο και ακριβέστερα μέσα στις δραστηριότητες του Π.Σ.Ε. έγιναν συσκέψεις για τη θέση της γυναίκας: Αναφέρω για παράδειγμα τη σειρά μελετών από το 1977 επί του θέματος «Η κοινωνία γυναικών και ανδρών στην Εκκλησία» που κατέληξαν στη σύσκεψη του Sheffield 1981, τη μελέτη της Επιτροπής Πίστης και Τάξης με θέμα «Η ενότητα της Εκκλησίας και η ανανέωση της ανθρώπινης κοινότητας» (Faith and Order Paper 151, Geneva 1990), και τέλος στην Οικουμενική Δεκαετία των Εκκλησιών για τις γυναίκες (1988-98). Αυτά τα κείμενα χρειάζονται μελέτη, διάλογο, σχολιασμό.

Βέβαια, εδώ δεν πρέπει να παραλείψουμε να παραθέσουμε τη διακήρυξη της Διορθόδοξης Διάσκεψης στη Σόφια (1987) που λέγει μεταξύ άλλων και τα εξής: «Ο κόσμος μας έχει μια μακρά ιστορία, κατά την οποία τόσο στις προσωπικές τοποθετήσεις όσο και στη θεσμική ζωή οι γυναίκες έτυχαν άδικης μεταχείρισης και η ουσιαστική ιδιότητά τους ως εικόνας και ομοίωσης Θεού δεν έγινε πλήρως σεβαστή. Μια τέτοια αμαρτωλή διάκριση δεν είναι παραδεκτή από Ορθόδοξη Χριστιανική σκοπιά (βλ. Α΄ Κορ 11,11). Στον αναδημιουργημέ-

5. Ecumenical Patriarchate. *The place of the woman in the Orthodox Church and the question of Ordination of women (Interorthodox Symposium, Rhodos 30 Oct – 7 Nov 1988)*, ed. by G. Limouris, Katerini 1992.

νο από το Χριστό κόσμο, άνδρας και γυναίκα είναι ισότιμοι (βλ. Γαλ 3,28). Η γνήσια αρμονία ανάμεσα στα δύο αυτά μεγέθη (ανδρικό και γυναικείο) αποτελεί σύμβολο της ακεραιότητας της δημιουργίας παρά τη διαφοροποίησή της.

Εμείς οι Ορθόδοξοι οφείλουμε να ξαναδεσμευτούμε στην αλήθεια της πίστης μας ότι η πραγματική αξιοπρέπεια των γυναικών που συνυπάρχουν μαζί με τους άνδρες συνίσταται στο ότι είναι «συγκληρονόμοι χάριτος ζωής» (Α΄ Πετρ 3,7). Πρέπει να συνειδητοποιήσουμε τη σημαντική διαβεβαίωση της πίστης μας, ότι ως μέλη του σώματος του Χριστού οι γυναίκες μοιράζονται το «βασίλειον ἱεράτευμα» (Α΄ Πέτρ 2,9) μαζί με όλους τους πιστούς. ΄Εχει θεμελιώδη σημασία για την Ορθόδοξη Εκκλησία ότι μια γυναίκα έγινε η μητέρα του ενανθρωπήσαντος Σωτήρα και ότι παραμένει το πρότυπο par excellence της ανθρώπινης ακεραιότητας στην οποία αποβλέπουν όλοι οι χριστιανοί, άνδρες και γυναίκες.

Ιστορικά, πάντοτε αναγνωρίζαμε στην Εκκλησία το ρόλο των γυναικών ως διακόνων (Ρωμ 16,1. Α΄ Τιμ 5,9-10), μαρτύρων της αναστάσεως (βλ Μθ 28,10) και τροφών των ενδεών. Ιδιαίτερα, οι Ορθόδοξοι άνδρες πρέπει να αναγνωρίσουν ότι ως πλήρως μέλη της εκκλησίας οι γυναίκες μετέχουν στη μεσιτευτική αποστολή της εκκλησίας να προσεύχονται ενώπιον του Κυρίου για λογαριασμό όλης της δημιουργίας. Πιο συγκεκριμένα, οφείλουμε να βρούμε τρόπους ώστε τα σημαντικά τάλαντα των γυναικών στην Εκκλησία να τεθούν όσο το δυνατόν πλήρως στην υπηρεσία του Κυρίου για την οικοδόμηση της Βασιλείας του. Αυτό σημαίνει περισσότερες ευκαιρίες στις γυναίκες για θεολογική εκπαίδευση και σταδιοδρομία στην Εκκλησία. Πρέπει να σκεφτούν σοβαρά οι ιεράρχες των τοπικών εκκλησιών την επανεισαγωγή της αρχαίας τάξης των Διακονισσών»[6].

IV

Παρά το ότι όμως δεν έχουν αντιμετωπιστεί από πλευράς Ορθοδόξων και μάλιστα Βιβλικών ερμηνευτών –τουλάχιστο προς το παρόν– όλα αυτά τα ζωτικά ερωτήματα, είναι δυνατό να επισημάνουμε μερικές θέσεις, όπως διαφαίνονται σε έργα σημερινών ερμηνευτών του Ορθοδόξου ελληνικού χώρου.

1. Η σωστή κοινωνία ανδρός και γυναικός δεν παρουσιάζεται ως θέμα κοινωνικό ή νομικό αλλά θεολογικό. ΄Ανδρας και γυναίκα είναι δημιουργημένοι κατ' εικόνα και ομοίωση Θεού (Γεν 1,26.27), και οι δύο είναι κληρονόμοι της χάριτος Χριστού (Α΄ Πέτρ 3,7) και το ΄Αγιον Πνεύμα ισότιμα εκχέεται επί τους υιούς και τις θυγατέρες των ανθρώπων. Με αυτήν τη θεολογική βάση κατά την ερμηνεία του Εφεσ 5,21-33 υπογραμμίζεται σε σύγχρονό μας Ερμηνευτικό

6. Κατά μετάφραση από το αγγλικό κείμενο που παραθέτει ο Ion Bria, *The sense of Ecumenical Tradition*, WCC Publications, Geneva 1991, σ. 71.

Υπόμνημα στην προς Εφεσίους η αμοιβαιότητα θυσιακής ετοιμότητας του άνδρα για τη γυναίκα (κατά το πρότυπο της θυσίας του Χριστού για την Εκκλησία) και προθυμίας εκ μέρους της γυναίκας για ανταπόκριση προς τον άνδρα με σεβασμό και τιμή (κατά το πρότυπο της Εκκλησίας που υποτάσσεται στον Χριστό)[7].

2. Ο Ιησούς Χριστός με τη στάση του έναντι των γυναικών, ιδιαίτερα των κοινωνικά υποτιμημένων, και κυρίως με τη σταυρική θυσία του «ὑπέρ πάντων» και με την εμφάνισή του ως Αναστημένου πρώτα στις γυναίκες, τερματίζει την κατάρα της πτώσεως, αποκαθιστά την αρχική αξιοπρέπεια της γυναίκας ως «εἰκόνας» του Θεού και εγκαθιδρύει όχι μόνο την «κάθετη ισότητα» (ισότητα στη σχέση με το Θεό) αλλά και την «οριζόντια ισότητα» (ισότητα στις κοινωνικές σχέσεις).

3. Στα πλαίσια της Ορθόδοξης εκτίμησης και κριτικής της φεμινιστικής ερμηνείας, εάν η Ορθόδοξη Εκκλησία δεν έχει να προβάλει έναν εντυπωσιακό αριθμό επιστημονικών μελετών (εκτός από αυτές που ενδεικτικά αναφέραμε προηγουμένως), στην πράξη του παρελθόντος και του παρόντος (δηλ. σε μια πιο δυνατή μορφή εμπειρίας από ό,τι η θεωρητική θεολογική συζήτηση) έχει να παρουσιάσει γυναικείες μορφές που ενσαρκώνουν το φεμινισμό στην υψηλότερη μορφή του: Αρχίζοντας από το πρόσωπο της Μαρίας, της Παναγίας μητέρας «ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός» (Μθ 1,16), περνώντας από τις «διακόνισσες» της πρώτης Εκκλησίας, επίσης από τις ασκήτριες που τα αποφθέγματά τους καταγράφηκαν όπως και των ανδρών ασκητών και εκδίδονται σήμερα (βλ. διάφορα «Μητερικά», πρβλ. με τα «Πατερικά»), και φθάνοντας στις σύγχρονες χριστιανές γυναίκες, τις στρατευμένες στο φιλανθρωπικό, διδακτικό και λοιπό έργο της εκκλησίας, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι οι γυναίκες έχουν παίξει και εξακολουθούν να παίζουν σημαντικό ρόλο στη ζωή της Ορθόδοξης Εκκλησίας.

* * *

Η θεωρία της ερμηνείας αλλά και η πράξη της Ορθόδοξης Εκκλησίας ήταν και εξακολουθούν να είναι συνυφασμένες με τις αναζητήσεις και προκλήσεις της κάθε εποχής, στο μέτρο βέβαια πάντοτε του δυνατού. Η κλασική, παραδοσιακή ερμηνεία της Αγίας Γραφής εμπεριέχει σαφώς και την ερμηνεία της ιστορικής συνάφειας, την contextual, διότι η ορθώς νοούμενη Ορθόδοξη ερμηνεία της Αγίας Γραφής και η ορθή βίωσή της στην Εκκλησία ήταν πάντοτε contextual, ή ακριβέστερα *και* contextual, όχι βέβαια με την έννοια ότι αντλεί από την κάθε εποχή το περιεχόμενό της –αυτό το αντλεί από την Εκκλησία και από την κεφαλή της που είναι ο Χριστός– αλλά με την έννοια ότι δεν της είναι

7. Ι. Καραβιδόπουλος, *Αποστόλου Παύλου Επιστολές προς Εφεσίους Φιλιππησίους Κολοσσαείς Φιλήμονα*, 1981, σ. 203 εξ.

δυνατό και επιτρεπτό να μη λαμβάνει υπόψη τις ζωτικές ανάγκες της εποχής (π.χ. πόλεμος και ειρήνη, πείνα και υπεραφθονία αγαθών, μοναξιά και κοινωνία, υποτίμηση της γυναίκας σε ορισμένες κοινωνίες και θεωρητικές φεμινιστικές ακρότητες σε άλλες κ.ά.). Η κάθε εποχή έχει ως χαρακτηριστικό γνώρισμα τη μεταβλητότητα, ενώ το βιβλικό μήνυμα έχει ως γνώρισμα τη σταθερότητα. Το μεταβλητό όμως από μόνο του δεν διαμορφώνει θεολογία, αλλά προκαλεί την επέμβασή της. Από την άλλη μεριά, το σταθερό βιβλικό θεμέλιο και η σταθερή βίωσή του στη ζωή της Εκκλησίας έχει ήδη διαμορφώσει θεολογία, η οποία ωστόσο μένει ανενεργός εάν δεν λάβει σοβαρά υπόψη τις μεταβλητές συνθήκες της εποχής.

Η Ορθόδοξη Βιβλική ερμηνεία είναι contextual, λαμβάνει δηλ. σοβαρά υπ' όψη την ιστορική, κοινωνική, πολιτιστική και λοιπή συνάφεια της εποχής του ερμηνευτή, επειδή ακριβώς είναι παραδοσιακή. Και επίσης, επειδή αντλεί από τη ζωντανή παράδοση, συνεχίζει αυτήν την παράδοση με το να είναι σύγχρονη και να μην αγνοεί τα προβλήματα της εκάστοτε εποχής.

Αφαιρώντας λοιπόν το ερωτηματικό στον τίτλο του θέματος, μπορούμε να θέσουμε μια τελεία και παύλα στην ανάπτυξή του, χωρίς ωστόσο να έχουμε την αίσθηση ότι τελειώσαμε ή εξαντλήσαμε το θέμα.



«Άνδρες και γυναίκες έχουν ίσα δικαιώματα»



Θεολογικός Ανιμισμός και Ορθόδοξη Πνευματολογία

Μια ορθόδοξη άποψη με αφορμή την προκλητική εισήγηση της καθηγ. Chung Hyun Kyung στη Ζ΄ Γενική Συνέλευση του ΠΣΕ στην Καμπέρρα

Γεώργιος Δ. Μαρτζέλος

Εισαγωγή

Ίσως στην ιστορία των Γενικών Συνελεύσεων του Παγκοσμίου Συμβουλίου των Εκκλησιών δεν υπήρξε προκλητικότερη εισήγηση απ' αυτήν που έκανε η νοτιοκορεάτισσα πρεσβυτεριανή καθηγήτρια Chung Hyun Kyung στην τελευταία Γεν. Συνέλευση της Καμπέρρα (1991)[1]. Η εισήγησή της πραγματικά αναστάτωσε όχι μόνο τους Ορθόδοξους συνέδρους και τους Ρωμαιοκαθολικούς παρατηρητές αλλά και τη συντριπτική πλειοψηφία των προτεσταντών, και προκάλεσε από μέρους τους θύελλα αντιδράσεων και δριμύτατη κριτική, λόγω ακριβώς του πανθεϊστικού και ανιμιστικού χαρακτήρα της. Μερικοί μάλιστα δεν δίστασαν να την καταγγείλουν για «συγκρητισμό» και «παγανισμό».

Όπως κι αν έχει το πράγμα, είναι γεγονός ότι με την εισήγηση της καθηγ. Chung έγινε εμφανές σ' όλες τις διαστάσεις του το ρήγμα που υπήρχε ήδη μέσα στα πλαίσια του ΠΣΕ μεταξύ της κλασικής και της συναφειακής (contextual) Θεολογίας. Κι εδώ ακριβώς ανακύπτει βέβαια το πρόβλημα του ρόλου που πρέπει να παίξει η Ορθόδοξη Θεολογία στη μετά την Καμπέρρα Οικουμενική Κίνηση.

Έχουμε τη γνώμη ότι όσο κι αν οι απόψεις της καθηγ. Chung στην εισήγησή της είναι προκλητικές και ανησυχητικές, δεν θα πρέπει οι Ορθόδοξοι να αρκεστούμε σε μια στείρα και άγονη αρνητική κριτική και αντιπαράθεση, αλλά με βάση τον ορθόδοξο βιβλικό και πατερικό λόγο, που είναι πάντοτε επίκαιρος, να ασκήσουμε μια γόνιμη και δημιουργική κριτική, προκειμένου να συμβάλουμε στην υπέρβαση των προβλημάτων που έφερε στο οικουμενικό προσκήνιο αυτή η εισήγηση. Πιστεύουμε μάλιστα ότι η μεγαλύτερη αξία της εισηγήσεως αυτής

1. Την εισήγησή της («Come, Holy Spirit - Renew the Whole Creation») βλ. στο *Signs of the Spirit (Official Report Seventh Assembly: Canberra, Australia, 7-20 February 1991)*, WCC Publications, Geneva 1991, σ. 37 κ.ε.

έγκειται στο γεγονός ότι με τις προκλητικές θέσεις της δημιούργησε έναν προβληματισμό, στον οποίο μπορεί κατά κύριο λόγο να απαντήσει γόνιμα και δημιουργικά η Ορθόδοξη Θεολογία. Ειδικότερα η προσπάθεια της καθηγ. Chung να προβάλει το έργο του Αγ. Πνεύματος με βάση τις ανιμιστικές και πανθεϊστικές εικόνες, παραστάσεις και αντιλήψεις των λαών, κυρίως της βορειοανατολικής Ασίας, δεν αποτελεί μόνο σημείο αντιλεγόμενο· μπορεί υπό ορισμένους όρους να αποτελέσει και ένα ουσιαστικό σημείο επαφής με την Ορθόδοξη Πνευματολογία.

α. Πνευματολογία και πανθεϊστικός ανιμισμός κατά την Chung Hyun Kyung

Ας δούμε όμως πρώτα πολύ σύντομα ποιες είναι οι ανιμιστικές και πανθεϊστικές παραστάσεις που χρησιμοποιεί η νοτιοκορεάτισσα καθηγήτρια, για να παρουσιάσει το έργο του Αγ. Πνεύματος στον κόσμο, και τι συνέπειες έχουν αυτές για την Πνευματολογία της.

Κατ' αρχήν, όπως ομολογεί και η ίδια, η εικόνα που έχει για το Άγιο Πνεύμα δεν σχετίζεται με την ειδικότητά της στο χώρο της Συστηματικής Θεολογίας, αλλά προέρχεται μέσα από το πολιτιστικό της υπόβαθρο, μέσα από ένα εσωτερικό αίσθημα που είναι ριζωμένο στο συλλογικό υποσυνείδητο του λαού της, το οποίο προέκυψε από τη μακραίωνη διαδρομή της πνευματικότητάς του. Συγκεκριμένα προσπαθεί να παρουσιάσει το έργο του Αγ. Πνεύματος με βάση την εικόνα της θεότητας Kwan In, που τιμάται στη λαϊκή θρησκευτικότητα των γυναικών της Ανατολικής Ασίας ως θεότητα της συμπάθειας και της σοφίας. Η θεότητα αυτή ως ένα φωτεινό ον, ως bodhisatwa, όπως λέει, μπορεί ανά πάσα στιγμή, όταν θέλει, να μπει στο Nirwana. Αποφεύγει όμως να το πράξει μόνη. Επειδή συμπάσχει με όλους τους πάσχοντες οργανισμούς, μένει σ' αυτόν τον κόσμο, για να τους κάνει να γνωρίσουν κι αυτοί το φωτισμό. Η συμπάσχουσα σοφία της, σημειώνει, θεραπεύει όλες τις μορφές της ζωής και τις καθιστά ικανές να κολυμπήσουν στην αντίπερα όχθη του Nirwana. Περιμένει συνεχώς μέχρις ότου φωτιστεί ολόκληρο το σύμπαν, οι άνθρωποι, τα δένδρα, τα πουλιά, τα βουνά, ο αέρας και το νερό. Τότε μπορούν όλα μαζί να μπουν στο Nirwana, όπου ζουν σε μια κοινωνία μεταξύ τους μέσα σε αιώνια σοφία και αιώνια συμπάθεια.

Η εικόνα αυτή, κατά τη νοτιοκορεάτισσα καθηγήτρια, ενσαρκώνει τρεις βασικές αλλαγές κατευθύνσεως που απαιτούνται εκμέρους των ανθρώπων και που συνιστούν γι' αυτήν το βαθύτερο νόημα της μετάνοιας ή, όπως λέει αλλιώς, την «πολιτική οικονομία της ζωής» του Αγ. Πνεύματος.

Πρώτα-πρώτα απαιτείται το πέρασμα από τον ανθρωποκεντρισμό στο ζωοκεντρισμό. Στην παραδοσιακή χριστιανική κοσμολογία και στη δυτική σκέψη,

παρατηρεί, ο άνθρωπος και κυρίως ο άνδρας θεωρείται ως το κέντρο του κτιστού κόσμου, ως ο κατά φύση αρμόδιος να ελέγχει και να εξουσιάζει τη δημιουργία. Η νοοτροπία όμως αυτή είναι τελείως ξένη σε πολλούς ασιατικούς λαούς και στους πρωτόγονους της Αυστραλίας. Για μας, τονίζει η Chung, η γη δεν είναι νεκρή· ζει και είναι γεμάτη από δημιουργική ενέργεια. Είναι η πρωταρχική πηγή της ζωής, ένας τόπος εμπνευσμένος και διαποτισμένος από το Θεό. ΄Ετσι η φύση είναι «αγία, με σκοπό και με νοήμα». Οι άνθρωποι δεν είναι παρά μόνο ένα μικρό μέρος της φύσης και δεν τάσσονται πάνω απ' αυτήν. Γι' αυτό ακριβώς και οι κάτοικοι των Φιλιππίνων αντιλαμβάνονται τη γη ως μητέρα τους, ονομάζοντάς την Ina, που είναι το όνομα μιας μεγάλης θεότητας, από την οποία προέρχεται η ζωή, και σημαίνει στη γλώσσα Tagalog «μητέρα».

Η δεύτερη αλλαγή κατευθύνσεως πρέπει να πραγματοποιηθεί, κατά την καθηγ. Chung, με το πέρασμα από την αρχή της διαρχίας στην αρχή της σχέσης. Κατά την άποψή της «Ἐν ἀρχῇ ἦν ἡ σχέσις». Το κίνητρο του Θεού για τη δημιουργία του κόσμου ήταν η ίδια η επιθυμία του να αναπτύξει μια σχέση με τον κόσμο. ΄Ετσι ο κόσμος δημιουργήθηκε «καλός λίαν», γιατί όλα βρίσκονταν σ' αυτόν σε μια σωστή σχέση μεταξύ τους· δεν υπήρχε εκμετάλλευση ή διάσπαση. ΄Οταν όμως εν ονόματι της επιστήμης, της φιλοσοφίας και της θρησκείας πέρασε στον κόσμο η αρχή του δυαλισμού μεταξύ Θεού και κόσμου, υπερβατικού και ενδοκοσμικού, αρχίσαμε να αντιλαμβανόμαστε τους άλλους σαν αντικείμενα χωρισμένα από τους εαυτούς μας, και ο πολιτισμός μας οδηγήθηκε τελικά στη διάσπαση. Η άρση αυτής της διασπάσεως συντελείται ακριβώς με το πέρασμα από την αρχή της διαρχίας στην αρχή της σχέσης και είναι απολύτως αναγκαία, γιατί τότε μόνο μπορεί να ενεργήσει ως ζωογόνος δύναμη το Πνεύμα το ΄Αγιο.

Για να γίνει κατανοητό αυτό η νοτιοκορεάτισσα καθηγήτρια προσφεύγει σε μια καθαρά ανιμιστική παράσταση, που δανείζεται από την πολιτιστική παράδοση των λαών της βορειοανατολικής Ασίας, όπου ανήκει και η ίδια. Για όλους εμάς, λέει, η ζωτική ενέργεια της δημιουργίας ονομάζεται Ki. Για μας Ki είναι η πνοή της ζωής. Το Ki προοδεύει σε μια αρμονική σχέση μεταξύ του ουρανού, της γης και των ανθρώπων. ΄Οταν υπάρχει οποιαδήποτε διάσπαση ή χωρισμός, το Ki, δηλαδή η πνοή της ζωής, δεν μπορεί να ρεύσει, και αυτό οδηγεί στην καταστροφή ή στην αρρώστια όλων των ζωντανών οργανισμών. Κατά συνέπεια ανακαίνιση για μας, υπογραμμίζει η Chung, σημαίνει ότι καταρρίπτεται το τείχος του χωρισμού και της διάσπασης, έτσι ώστε να μπορεί το Ki να πνεύσει και να ρεύσει αρμονικά σε ολόκληρη τη δημιουργία.

Η τρίτη αλλαγή κατευθύνσεως πραγματοποιείται κατά την καθηγ. Chung με το πέρασμα από τον πολιτισμό του θανάτου στον πολιτισμό της ζωής. Ο πολιτισμός του θανάτου είναι γι' αυτήν ο πατριαρχικός πολιτισμός της κυριαρχίας πάνω στους άλλους, ενώ ο πολιτισμός της ζωής είναι η διάθεση να συμπάσχουμε με τους άλλους, πράγμα που μεταφράζεται σε μια διαρκή αγωνιστική κίνηση

για δικαιοσύνη, ειρήνη και υγιές περιβάλλον, που είναι ουσιαστικά κίνηση για τη ζωή.

Οι τρεις αυτές αλλαγές κατευθύνσεως, που συνθέτουν κατά την Chung την «πολιτική οικονομία της ζωής του Αγ. Πνεύματος» ενσαρκώνονται εξολοκλήρου, όπως είπαμε, σύμφωνα με τη λαϊκή θρησκευτικότητα των γυναικών της ανατολικής Ασίας από τη θεότητα της συμπάθειας και της σοφίας, την Kwan In.

Έχοντας στο υπόβαθρο της σκέψης της αυτή την ανιμιστική και πανθεϊστική εικόνα για το Αγ. Πνεύμα, η νοτιοκορεάτισσα καθηγήτρια προτρέπει στη αρχή της εισηγήσεώς της τους ακροατές της να ακούσουν την κραυγή του Αγ. Πνεύματος, που βρίσκεται μέσα στη δημιουργία και συμπάσχει μ' αυτήν. Για το σκοπό αυτό επικαλείται τα πνεύματα νεκρών προσώπων της ιστορίας που βασανίστηκαν ή σκοτώθηκαν, καθώς και τα «πνεύματα» των στοιχείων της άλογης κτίσης, όπως της γης, του αέρα, του νερού και των θαλάσσιων οργανισμών, που είτε βιάζονται και καταστρέφονται είτε αποτελούν χώρο αιματηρών συγκρούσεων. Ιδιαίτερα μάλιστα τονίζει ότι στην Κορέα αλλά και παντού υπάρχουν πνεύματα νεκρών που είναι γεμάτα από οργή, αγανάκτηση, πικρία και θλίψη, με μια λέξη, στην κορεάτικη γλώσσα, από Han, και αναζητούν την ευκαιρία να αποκαταστήσουν την αδικία. Γι' αυτό θεωρεί ως βασική υποχρέωση των ζώντων ανθρώπων να ακούσουν τα πνεύματα αυτά και να συμμετάσχουν στο έργο τους για την αποκατάσταση της αδικίας.

Αυτά τα γεμάτα από Han πνεύματα αποτελούν κατά την καθηγ. Chung τους «μεσίτες του Αγ. Πνεύματος», γιατί μ' αυτά το Πνεύμα το Άγιο διακηρύττει τη συμπάθεια και τη σοφία του για τη ζωή. Αν δεν ακούσουμε, υποστηρίζει, την κραυγή αυτών των πνευμάτων δεν μπορούμε να αισθανθούμε τη φωνή του Αγ. Πνεύματος, γιατί για μας τα πνεύματα όλων των προγόνων μας είναι «οι απτές και ορατές εικόνες του Αγ. Πνεύματος». Μέσω αυτών μπορούμε να έχουμε εμπειρία της συγκεκριμένης ζωντανής παρουσίας του Αγ. Πνεύματος ανάμεσά μας. Κι αυτό γιατί το Πνεύμα του Θεού εναι μαζί μας ήδη από τη στιγμή της δημιουργίας, ως ζωοπάροχη δύναμη, ως πνοή της ζωής. Εμείς, λέει, λαμβάνουμε πείρα του ζωοπάροχου Πνεύματος του Θεού στον αγώνα του λαού μας για απελευθέρωση, στην κραυγή του για ζωή και στην ομορφιά που κρύβει η φύση. Το Πνεύμα του Θεού μάς διδάσκει με τη σοφία των φτωχών για την επιβίωσή τους, με την κραυγή των πνευμάτων του λαού μας, που είναι γεμάτα από Han, και με την ευλογία και την κατάρα της φύσης. Μόνο λοιπόν όταν μπορούμε να ακούμε αυτή την κραυγή για ζωή και να βλέπουμε τα σημάδια της απελευθέρωσης, είμαστε σε θέση να αναγνωρίζουμε το έργο του Αγ. Πνεύματος μέσα στην πάσχουσα κτίση.

Η εντύπωση που δημιουργείται σ' όποιον διαβάζει ή ακούει τις απόψεις αυτές της Chung Hyun Kyung είναι ότι δεν έχει να κάνει με μια καθαρά χριστιανική Πνευματολογία, αλλά μάλλον με ένα πανθεϊστικό ανιμισμό ανατολικοασιατικού τύπου επενδεδυμένο απλώς με στοιχεία της χριστιανικής Πνευ-

ματολογίας και Θεολογίας. Είναι πραγματικά λυπηρό ότι ενώ η νοτιοκορεάτισσα καθηγήτρια προσπάθησε να χρησιμοποιήσει προσλαμβάνουσες παραστάσεις και εικόνες από το δικό της πολιτιστικό υπόβαθρο, προκειμένου να παρουσιάσει και να καταστήσει κατανοητό το έργο του Αγ. Πνεύματος, φάνηκε δυστυχώς τόσο δέσμια των παραστάσεων και των εικόνων αυτών, ώστε να οδηγείται τελικά σε μια Πνευματολογία με έντονο ανιμιστικό και πανθεϊστικό χαρακτήρα, που δεν έχει παρά ελάχιστη και επιφανειακή μόνο σχέση με την κλασική Πνευματολογία των διάφορων χριστιανικών Ομολογιών, και ιδιαίτερα με την Ορθόδοξη Πνευματολογία Ίσως δεν θα ήταν άστοχο να υποστηρίξουμε ότι η Πνευματολογία της, όπως διαγράφεται από τις γραμμές της εισηγήσεώς της, καταντάει ουσιαστικά ένας πανθεϊστικός ανιμισμός με χριστιανική απόχρωση ή, με άλλα λόγια, ένας θεολογικός ανιμισμός, που είναι τελείως ξένος προς τη βιβλική Θεολογία και Αποκάλυψη.

β. Η συναφειακή (contextual) Πνευματολογία της Chung Hyun Kyung και η Ορθόδοξη Πνευματολογία

Το πρόβλημα που τίθεται ύστερα από τη συνοπτική έκθεση και αξιολόγηση των πνευματολογικών απόψεων της καθηγ. Chung είναι τι σχέση μπορούν να έχουν οι ανιμιστικές και πανθεϊστικές αυτές πνευματολογικές αντιλήψεις της με την Ορθόδοξη Πνευματολογία και ποια θα μπορούσε να είναι γενικά η συμβολή της Ορθόδοξης Θεολογίας στη γεφύρωση αυτής της συγκεκριμένης συναφειακής Πνευματολογίας με την κλασική και ιδιαίτερα με τη βιβλική Πνευματολογία.

Καταρχήν θα πρέπει να τονίσουμε ότι η χρήση συναφειακών (contextual) παραστάσεων και εικόνων, προκειμένου να γίνουν κατανοητές οι δογματικές αλήθειες από ανθρώπους με διαφορετικό πολιτιστικό υπόβαθρο, είναι πολλές φορές όχι απλώς θεμιτή αλλά και επιβεβλημένη. Αυτό αποτελεί θεμελιώδη ιεραποστολική και παιδαγωγική αρχή, που είναι βαθιά ριζωμένη μέσα στην ιστορία και τη ζωή της Εκκλησίας. Πρέπει όμως η χρήση των συναφειακών αυτών παραστάσεων και εικόνων να περιορίζεται μόνο στη μορφολογία του δόγματος και να αφήνει άθικτη και απαραχάρακτη την ουσία του. Τη στάση αυτή ακριβώς τήρησαν τόσο οι Απόστολοι όσο και οι Πατέρες της Εκκλησίας· αν και χρησιμοποίησαν εικονικές παραστάσεις και ορολογία από το συναφειακό πολιτιστικό υπόβαθρο του ελληνικού κόσμου, εντούτοις αυτές περιορίζονται αποκλειστικά σε μορφολογικό επίπεδο και δεν αλλοιώνουν το μήνυμα της Θείας Αποκαλύψεως. Τουναντίον· όχι μόνο το εκφράζουν πιστά, αλλά τις περισσότερες φορές το διασφαλίζουν και από τις αιρετικές παραχαράξεις.

Χαρακτηριστικά παραδείγματα αποτελούν τόσο ο χαρακτηρισμός του Υιού του Θεού από τον Ευαγγελιστή Ιωάννη με το στωϊκό ή το φιλώνειο όρο «Λόγος», όσο και η χρήση από τον Απόστολο Παύλο στωϊκών αντιλήψεων των ποιητών

΄Αρατου και Ψευδο-Επιμενίδη κατά την ομιλία του στον ΄Αρειο Πάγο, για να τονίσει την πανταχού παρουσία του Θεού και τη σχέση του με το ανθρώπινο γένος, ή ακόμη και η χρήση από τους Πατέρες της Νικαίας του όρου «ομοούσιος», για να δηλώσουν την κατ' ουσίαν σχέση μεταξύ Πατρός και Υιού, παρά το γεγονός ότι ο όρος αυτός ήταν στενά συνδεδεμένος με τη νεοπλατωνική αντίληψη της «απορροής».

Αντίθετα η χρήση ανιμιστικών και πανθεϊστικών εικόνων και παραστάσεων από την καθηγ. Chung, προκειμένου να παρουσιάσει παραστατικά το έργο του Αγ. Πνεύματος στον κόσμο, όχι μόνο δεν εκφράζει πιστά τη βιβλική διδασκαλία σχετικά με το θέμα αυτό, αλλά και την παραχαράσσει πλήρως.

Αυτό φαίνεται ιδιαίτερα πρώτα-πρώτα από το γεγονός ότι λόγω ακριβώς των ανιμιστικών προϋποθέσεών της παρουσιάζει στην εισήγησή της την Πνευματολογία ως τελείως άσχετη με την Τριαδολογία και τη Χριστολογία, πράγμα τελείως απαράδεκτο, κυρίως από ορθόδοξη άποψη. Δύο φορές μόνο, και μάλιστα παρεμπιπτόντως, κάνει στην εισήγησή της λόγο για το Χριστό. Τη μια φορά μάλιστα αναφέρεται σ' αυτόν με τελείως ανιμιστικό τρόπο, όταν μαζί με τα άλλα πνεύματα της δημιουργίας και τα πνεύματα των νεκρών επικαλείται και το πνεύμα του Χριστού, τον οποίο ονομάζει απλώς «αδελφό μας».

Αντίθετα για την Ορθόδοξη Θεολογία η Πνευματολογία, όπως τονίστηκε και στην κοινή δήλωση που κατέθεσαν οι Ορθόδοξοι και οι μη Χαλκηδόνιοι στην Καμπέρρα, δεν νοείται αυτονομημένη και ανεξάρτητη από την Τριαδολογία και τη Χριστολογία. Το ΄Αγιο Πνεύμα τόσο για την Αγ. Γραφή όσο και για τους Πατέρες της Εκκλησίας είναι αχώριστο από τον Πατέρα και τον Υιό όχι μόνο αϊδίως αλλά και στην Οικονομία[2].

Αναφερόμενοι μάλιστα οι Πατέρες ιδιαίτερα στο κοσμολογικό και σωτηριώδες έργο του Αγ. Πνεύματος τονίζουν ότι οι ενέργειές του είναι κοινές με τα άλλα δύο πρόσωπα της Αγ. Τριάδος και εκδηλώνονται στην κτίση και στην ιστορία, αφού πρώτα ακολουθήσουν μια ενδοτριαδική πορεία καθόδου «ἐκ Πατρός δι' Υἱοῦ ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι». Αποτελεί βασική πατερική διδασκαλία ότι το ΄Αγ. Πνεύμα ενεργεί στην Οικονομία από κοινού με τον Πατέρα και τον Υιό, μόνο που το καθένα από τα πρόσωπα αυτά της Αγ. Τριάδος επιτελεί διαφορετικό έργο κατά την εκδήλωση της κοινής τους ενέργειας. Ο Πατήρ, που αποτελεί την ενδοτριαδική πηγή των θείων ενεργειών, ενεργεί ως προκαταρκτική αιτία, ο Υιός ως δημιουργική αιτία, επιτελώντας δημιουργικά το πατρικό θέλημα, και το ΄Αγ. Πνεύμα ως τελειωτική αιτία, ολοκληρώνοντας το δημιουρ-

2. Βλ. «Σκέψεις των Ορθοδόξων Συνέδρων», στο *Ενημέρωσις (Δελτίον Οικουμενικής Επικαιρότητος)* 7(1991), 2-3, σ.15. «"Σκέψεις των Ορθοδόξων Συνέδρων": Δήλωση των Ορθοδόξων και μη Χαλκηδονίων Ορθοδόξων στην Ζ΄ Γενική Συνέλευση του ΠΣΕ» στο *Η Ζ΄ Γενική Συνέλευση του Παγκοσμίου Συμβουλίου Εκκλησιών (Καμπέρρα, Φεβρουάριος, 1991): Χρονικό-Κείμενα-Αξιολογήσεις*, εκδ. «Τέρτιος», Κατερίνη 1992, σ. 81.

γικό έργο του Υιού.

Είναι κρίμα και αποτελεί πραγματική τραγική ειρωνεία το γεγονός ότι, ενώ στην Γ΄ Γενική Συνέλευση του ΠΣΕ στο Νέο Δελχί (1961) η πίστη στην Αγία Τριάδα τέθηκε ως βάση και απαραίτητη προϋπόθεση για τη συμμετοχή των διάφορων Ομολογιών στο ΠΣΕ, η βάση αυτή αθετήθηκε στην πράξη με την εισήγηση της καθηγ. Chung Hyun Kyung πάνω σε ένα κατεξοχήν τριαδολογικό θέμα, όπως αυτό για το ΄Αγιο Πνεύμα. Γι' αυτό και με το δίκιο τους αντέδρασαν όχι μόνο οι Ορθόδοξοι αλλά και ορισμένοι Προτεστάντες. Ιδιαίτερα μάλιστα οι Ορθόδοξοι στην κοινή δήλωση που κατέθεσαν στην Καμπέρρα με τους μη Χαλκηδονίους εξέφρασαν έντονα τις ανησυχίες τους για την απόκλιση που σημειώθηκε από την τριαδολογική βάση του ΠΣΕ με την εισήγηση της νοτιοκορεάτισσας καθηγήτριας, και υπενθυμίζοντας το καταστατικό ΄Αρθρο-Βάση του Συμβουλίου τόνισαν ότι «Αν το ΠΣΕ δεν προσανατολίσει τη μελλοντική του δραστηριότητα πάνω στη γραμμή αυτή (δηλ. του ΄Αρθρου-Βάσης), θα κινδύνευε να παύσει να είναι ένα όργανο που αποβλέπει στην αποκατάσταση της χριστιανικής ενότητος, και εν τοιαύτη περιπτώσει, θα έτεινε να μεταβληθεί σε ένα βήμα (FORUM) ανταλλαγής γνωμών, χωρίς καμία συγκεκριμένη χριστιανική θεολογική βάση»[3].

Ανάλογες απόψεις διατύπωσαν από τη δική τους πλευρά και ορισμένοι Προτεστάντες, συμφωνώντας στο σημείο αυτό πλήρως με τις εκτιμήσεις των Ορθοδόξων. Μάλιστα η Λουθηρανική «Εταιρεία Εσωτερικής και Εξωτερικής Ιεραποστολής», που εδρεύει στο Neuendettelsau της Γερμανίας, εκφράζοντας τις ανησυχίες και τις απόψεις και πολλών άλλων Προτεσταντών, σε επιστολή που έστειλε στους Ορθοδόξους που είχαν λάβει μέρος στη Γενική Συνέλευση της Καμπέρρα επισημαίνει την καταστρατήγηση του καταστατικού ΄Αρθρου-Βάσης του ΠΣΕ, που σημειώθηκε με την εισήγηση της καθηγ. Chung, και τονίζει με έμφαση ότι η Πνευματολογία με κανένα τρόπο δεν μπορεί να χωριστεί από τη Χριστολογία και την Τριαδολογία[4].

Εκτός όμως από το σημείο αυτό που είναι, όπως είδαμε, πολύ βασικό ιδιαίτερα για την Ορθόδοξη Θεολογία, θα πρέπει να γίνει απολύτως σαφές ότι η επίκληση των πνευμάτων των νεκρών και των στοιχείων της άλογης κτίσης που γίνεται στην αρχή της εισηγήσεως της καθηγ. Chung είναι καθαρά ανιμιστική

3. Το ΄Αρθρο-Βάση σύμφωνα με το Καταστατικό του ΠΣΕ έχει ως εξής: «Το Παγκόσμιο Συμβούλιο Εκκλησιών είναι μία κοινωνία Εκκλησιών, οι οποίες ομολογούν τον Κύριο Ιησού Χριστό ως Θεό και Σωτήρα, σύμφωνα με τις Γραφές, και προσπαθούν να ανταποκριθούν μαζί στην κοινή τους κλήση προς δόξα του ενός Θεού, Πατρός, Υιού και Αγίου Πνεύματος». Βλ. *Ενημέρωσις (Δελτίον Οικουμενικής Επικαιρότητος)* 7(1991), 2-3, σ. 14 εξ. *Η Ζ΄ Γενική Συνέλευση του Παγκοσμίου Συμβουλίου Εκκλησιών (Καμπέρρα, Φεβρουάριος 1991): Χρονικό-Κείμενα-Αξιολογήσεις*, εκδ. «Τέρτιος», Κατερίνη 1992, σ. 78 εξ.

4. Βλ. *Ενημέρωσις (Δελτίον Οικουμενικής Επικαιρότητος)* 7(1991), 2-3, σ. 2 εξ. Βλ. και *Η Ζ΄ Γενική Συνέλευση του Παγκοσμίου Συμβουλίου Εκκλησιών (Καμπέρρα, Φεβρουάριος 1991): Χρονικό-Κείμενα-Αξιολογήσεις*, εκδ. «Τέρτιος», Κατερίνη 1992, σ. 84 εξ.

και δεν μπορεί να έχει καμιά σχέση με το Χριστιανισμό. Γι' αυτό και δικαιολογημένα οι Ορθόδοξοι στην κοινή δήλωση που κατέθεσαν με τους μη Χαλκηδονίους στην Καμπέρρα θεώρησαν την επίκληση αυτών των πνευμάτων ως μια επικίνδυνη τάση υποκαταστάσεως του Αγ. Πνεύματος «από ένα "ιδιωτικό" πνεύμα, από το πνεύμα του κόσμου ή από άλλα πνεύματα», πράγμα τελείως αντίθετο με τη βιβλική και πατερική παράδοση. Όπως τόνισαν χαρακτηριστικά, «Η παράδοσή μας σέβεται μεγάλως τους τοπικούς και εθνικούς πολιτισμούς. Θεωρούμε όμως αδύνατο να επικαλούμαστε τα πνεύματα "της γης, του αέρα, του νερού και των πλασμάτων της θάλασσας"».

Στο σημείο αυτό συμφωνούν πλήρως, πρέπει να πούμε, και οι Λουθηρανοί Ευαγγελικοί, οι οποίοι στην παραπάνω επιστολή που έστειλαν στους Ορθοδόξους συνέδρους της Καμπέρρα τονίζουν επί λέξει τα εξής: «Διαβλέπουμε στην παρούσα ενθουσιώδη Πνευματολογία του ΠΣΕ μια ανησυχητική απόκλιση από τη χριστιανική πίστη, πίστη που βασίζεται στη Θεία Αποκάλυψη. Για μας η "επίκληση των πνευμάτων της γης, του αέρα, των υδάτων και των θαλασσίων υπάρξεων" είναι απαράδεκτη».

Βέβαια η επίκληση αυτή σχετίζεται με τη ζωοκεντρική αντίληψη της νοτιοκορεάτισσας καθηγήτριας, σύμφωνα με την οποία το Άγ. Πνεύμα ως ζωοπάροχη δύναμη βρίσκεται μέσα στη δημιουργία. Γι' αυτό άλλωστε, όπως λέει, η γη δεν είναι νεκρή, αλλά γεμάτη από ζωτική και δημιουργική ενέργεια· είναι ένας τόπος εμπνευσμένος και διαποτισμένος από το Θεό. Μια τέτοια όμως αντίληψη, που συγχέει το Άγ. Πνεύμα με τα πνεύματα των νεκρών και τα υποτιθέμενα πνεύματα της άλογης κτίσης, οδηγεί αναπότρεπτα από το ζωοκεντρισμό σ' έναν καθαρά πανθεϊστικό ανιμισμό.

Παρόλα αυτά αποτελεί, νομίζουμε, θετικό στοιχείο και κάποιο σημείο επαφής με την Ορθόδοξη Πνευματολογία το γεγονός ότι σε αντιδιαστολή με την κλασική Προτεσταντική Θεολογία, που ενδιαφέρεται κυρίως για το σωτηριολογικό ρόλο του Αγ. Πνεύματος μέσα στην ιστορία, η εν λόγω πρεσβυτεριανή καθηγήτρια προβάλλει ιδιαζόντως στην εισήγησή της τον κοσμολογικό ρόλο του Αγ. Πνεύματος, θεωρώντας μάλιστα το σωτηριολογικό του ρόλο ως προέκταση και ολοκλήρωση του κοσμολογικού.

Ως γνωστόν, και οι Πατέρες της Εκκλησίας τονίζουν εμφαντικά ότι το έργο του Αγ. Πνεύματος δεν είναι μόνο σωτηριολογικό και αγιαστικό. Και για τους Πατέρες το Άγ. Πνεύμα παίρνει ενεργό μέρος στο έργο της δημιουργίας, πάντοτε όμως, όπως είπαμε, από κοινού με τον Πατέρα και τον Υιό. Άλλωστε το αγιαστικό έργο του Αγ. Πνεύματος δεν είναι γι' αυτούς άσχετο από το έργο της δημιουργίας, γιατί ο αγιασμός δεν αποτελεί παρά ανακαίνιση της δημιουργίας, προώθηση της δημιουργίας σε μια υψηλότερη βαθμίδα υπάρξεως: από τη βαθμίδα τού είναι στη βαθμίδα τού ευ είναι.

Σε καθαρά κοσμολογικό επίπεδο η συμμετοχή του Αγ. Πνεύματος στο Έργο της δημιουργίας συνίσταται κατά τους Πατέρες τόσο στην αισθητική τελειότητα

όσο και στη ζωοποίηση της λογικής και άλογης κτίσης. Γι' αυτό πολλές φορές οι Πατέρες χαρακτηρίζουν το Άγ. Πνεύμα όχι μόνο ως «τελειωτικήν αιτίαν»[5], αλλά και ως «ζωοποιόν»[6], «ζωής χορηγόν»[7] ή «δύναμιν ζωής παρεκτικήν»[8]. Όπως δε ο αγιασμός, έτσι και η αισθητική τελειότητα και η ζωοποίηση της δημιουργίας αποτελούν την κυριότερη έκφραση του τελειωτικού έργου του Αγ. Πνεύματος μέσα στον κόσμο.

Κατά συνέπεια όχι μόνο για την πρεσβυτεριανή καθηγήτρια αλλά και για τους Πατέρες της Εκκλησίας το Άγ. Πνεύμα ως ζωοπάροχη και αγιαστική δύναμη είναι πανταχού παρόν σ' ολόκληρη τη λογική και άλογη κτίση. Στους Πατέρες, όμως, υπάρχουν δύο βασικές διακρίσεις κεφαλαιώδους σημασίας, που διασώζουν την πατερική Πνευματολογία από τον κίνδυνο του πανθεϊσμού ή του ανιμισμού: πρόκειται για τη διάκριση μεταξύ ουσίας και ενεργειών του Θεού και για τη διάκριση μεταξύ κτιστού και ακτίστου.

Δυστυχώς οι δυο αυτές διακρίσεις, έστω και στοιχειωδώς, δεν φαίνονται να παίζουν κανένα ρόλο στη θεολογική σκέψη της νοτιοκορεάτισσας καθηγήτριας, και γι' αυτό ακριβώς η Πνευματολογία της ολισθαίνει στον πανθεϊστικό ανιμισμό. Αν δεχόταν τις διακρίσεις αυτές ακόμη και με κάποια συναφειακή μορφή, θα μπορούσε άνετα να κάνει λόγο για πραγματική παρουσία του Αγ. Πνεύματος μέσα στη δημιουργία, χωρίς να φαίνεται ότι το συγχέει με τα πνεύματα των νεκρών και τα υποτιθέμενα πνεύματα της άλογης κτίσης. Κι αυτό γιατί η παρουσία του Αγ. Πνεύματος στη δημιουργία θα ήταν παρουσία μόνο κατ' ενέργειαν, πράγμα που δεν θα επέτρεπε την κατ' ουσίαν συσχέτισή του με την κτιστή πραγματικότητα.

Βέβαια οι διακρίσεις αυτές, που συνδέονται μάλιστα άρρηκτα μεταξύ τους, φαίνεται να προσκρούουν στον έντονο αντιδυαλισμό της καθηγ. Chung, εξαιτίας του οποίου απορρίπτει, όπως είδαμε, την οντολογική διαρχία μεταξύ Θεού και κόσμου, υπερβατικού και ενδοκοσμικού, προτείνοντας το πέρασμα από την αρχή της διαρχίας στη αρχή της σχέσης. Κατά την Ορθόδοξη όμως Θεολογία η οντολογική διαρχία μεταξύ Θεού και κόσμου, κτιστού και ακτίστου, δεν είναι διαλεκτικά αντίθετη με την ύπαρξη σχέσης ανάμεσά τους. Τουναντίον· η οντολογική αυτή διαρχία είναι αδιανόητη χωρίς την κατ' ενέργειαν σχέση μεταξύ Θεού και κόσμου, κτιστού και ακτίστου. Άλλωστε σύμφωνα με τη βιβλική και

5. Βλ. Μ. Βασιλείου, *Περί Αγίου Πνεύματος* 38, PG 32,,136 AB. Πρβλ. Γρηγορίου Νύσσης, *Περί του μη είναι τρεις Θεούς, Προς Αβλάβιον*, PG 45, 125 C· 128 C. Γρηγορίου Παλαμά, «Ομολογία Πίστεως», στο *Τόμος Συνοδικός* 3, PG 151, 766 A.
6. Βλ. Μ. Αθανασίου, *Προς Σεραπίωνα Ι* 23, PG 26, 584 BC. Μ. Βασιλείου, *Ανατρεπτικός του Απολογητικού του δυσσεβούς Ευνομίου 3*, 6, PG 29, 668 C· *Περί Αγίου Πνεύματος* 56, PG 32, 173 A. «Σύμβολον Νικαίας–Κωνσταντινουπόλεως», στο Ιω. Καρμίρη, *Τα δογματικά και συμβολικά μνημεία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας*, τομ. Ι, εν Αθήναις [2]1960, σ. 77. Ιωάννου Δαμασκηνού, όπ. παρ., PG 94, 821 B.
7. Βλ. Μ. Βασιλείου, *Περί Αγίου Πνεύματος* 22, PG 32, 108 B.
8. Βλ. Μ. Βασιλείου, *Επιστολή 105*, PG 32, 513 B.

πατερική παράδοση ο κτιστός κόσμος προήλθε στο είναι «εξ ουκ όντων» και παραμένει στο είναι χάρη στη σχέση που αναπτύσσει ο Θεός μ' αυτόν μέσω των ενεργειών του.

Θα πρέπει να γίνει κατανοητό από τη νοτιοκορεάτισσα καθηγήτρια ότι η διάκριση μεταξύ ουσίας και ενεργειών του Θεού, ανεξάρτητα από τη μορφή που θα μπορούσε να έχει μέσα στο συναφειακό τρόπο σκέψης της και προβληματισμό της, είναι η μόνη κατάλληλη αρχή, με την οποία υπερβαίνεται η ασυμφωνία και η διαλεκτική αντίθεση που νομίζει ότι υπάρχει μεταξύ της οντολογικής διαρχίας και της σχέσης του Θεού με τον κόσμο.

Εκτός όμως απ' αυτό η διάκριση μεταξύ ουσίας και ενεργειών του Θεού θα μπορούσε να διαφυλάξει την καθηγ. Chung από την ολίσθησή της στον πανθεϊστικό ανιμισμό, χωρίς να διακινδυνεύει καθόλου η σχέση μεταξύ Θεού και κόσμου. Ιδιαίτερα μάλιστα η πατερική διδασκαλία ότι το ΄Αγ. Πνεύμα πληροί με την παρουσία και τις ενέργειές του ολόκληρη την κτίση θα μπορούσε *mutatis mutandis* να ανταποκριθεί κατά κάποιο τρόπο στις ανατολικοασιατικές πανθεϊστικές και ανιμιστικές προϋποθέσεις της πρεσβυτεριανής καθηγήτριας και να αποτελέσει ένα σημαντικό σημείο επαφής της Ορθόδοξης Πνευματολογίας με τη συναφειακή Πνευματολογία της.

Μόνο που για την Ορθόδοξη Πνευματολογία η δημιουργία δεν είναι γεμάτη από πνεύματα αλλά από τις ενέργειες του Αγ. Πνεύματος. Η βασική αυτή πατερική διδασκαλία είναι ό,τι πιο εγγύτερο έχει να προσφέρει η Ορθόδοξη Θεολογία στις προσλαμβάνουσες πανθεϊστικές και ανιμιστικές παραστάσεις της νοτιοκορεάτισσας καθηγήτριας και γενικότερα των Χριστιανών της ανατολικής Ασίας, που έχουν κοινό μ' αυτήν πολιτιστικό υπόβαθρο. Αν τα πνεύματα, για τα οποία γίνεται λόγος στην εισήγηση της καθηγ. Chung, καθώς και στην πολιτιστική παράδοση των Χριστιανών της ανατολικής Ασίας, κατανοηθούν από μέρους τους, όπως και οι ενέργειες του Αγ. Πνεύματος στην Ορθόδοξη Θεολογία, τότε πραγματικά όχι μόνο αποβάλλεται ο πανθεϊστικός και ανιμιστικός χαρακτήρας της παραπάνω συναφειακής Πνευματολογίας, αλλά και παρουσιάζει η Πνευματολογία αυτή ένα ακόμη σημαντικό κοινό σημείο με την Ορθόδοξη Πνευματολογία.

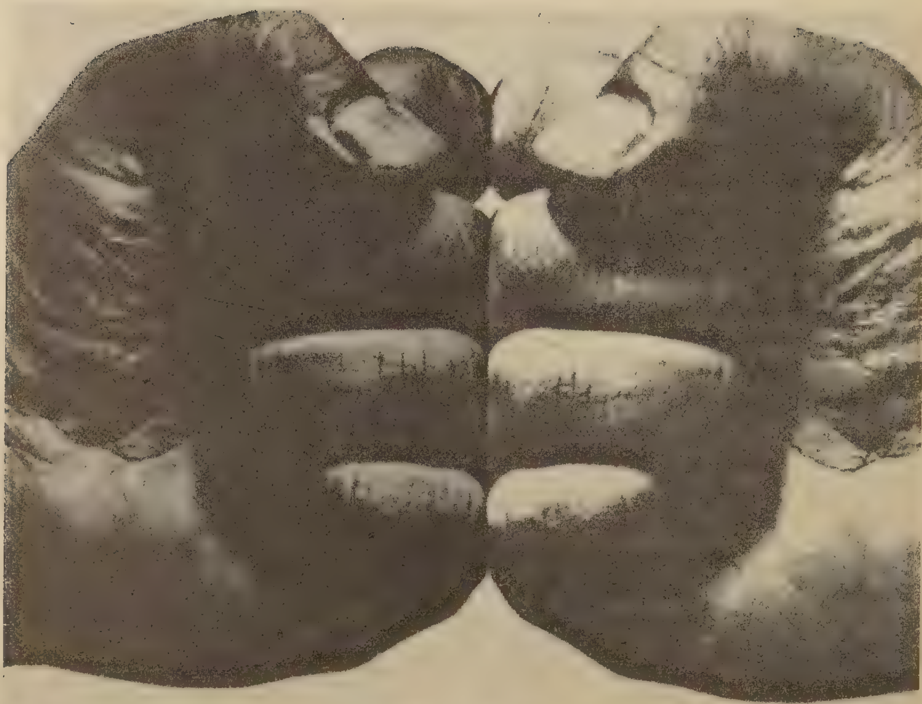
Πρέπει όμως να υπογραμμίσουμε ότι στην περίπτωση αυτή εκτός από τη διάκριση μεταξύ ουσίας και ενεργειών του Θεού θα πρέπει να παίξει καθοριστικό ρόλο και η διάκριση μεταξύ κτιστού και ακτίστου. Με άλλα λόγια, αν τα πνεύματα αυτά κατανοηθούν μέσα στα πλαίσια της συναφειακής Πνευματολογίας της καθηγ. Chung ως ενέργειες του Αγ. Πνεύματος, πρέπει απαραίτητα να γίνει δεκτό ότι αυτά δεν μπορεί να είναι κτιστά αλλά άκτιστα. Αν το σημείο αυτό γίνει κατανοητό, θα μπορούσε πράγματι, όπως αντιλαμβανόμαστε, η Ορθόδοξη Πνευματολογία να αποτελέσει την πιο κατάλληλη Πνευματολογία για τους λαούς της ανατολικής Ασίας με το ανιμιστικό και πανθεϊστικό πολιτιστικό υπόβαθρο.

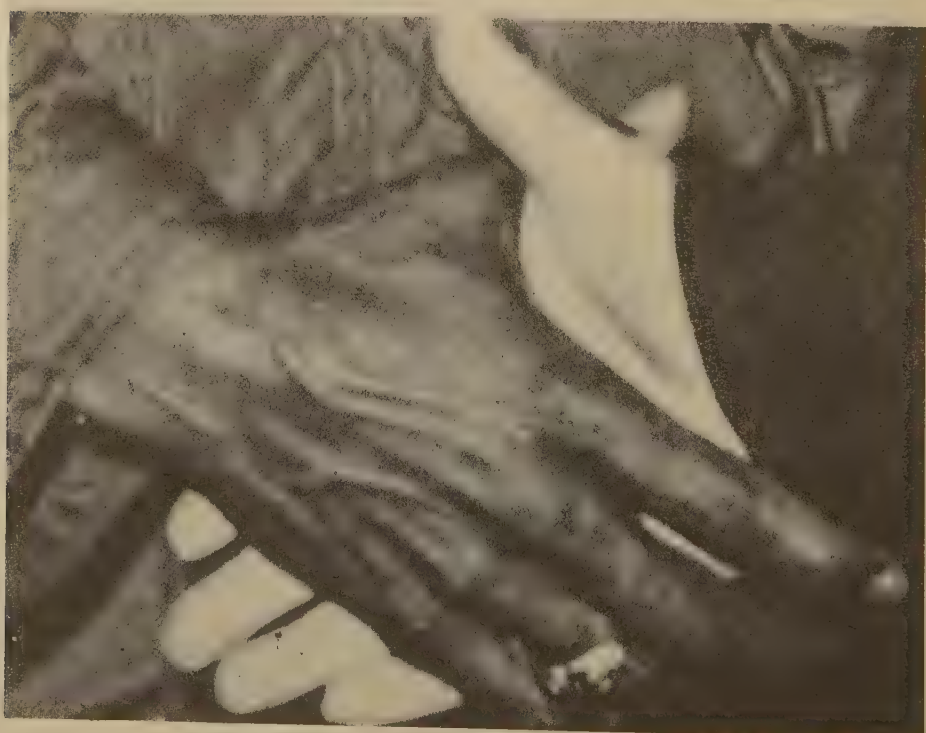
Συμπέρασμα

Ύστερα από όσα είπαμε έγινε, νομίζουμε, σαφές ότι, αν και η Πνευματολογία της πρεσβυτεριανής καθηγήτριας Chung Hyun Kyung, όπως παρουσιάστηκε στην εισήγησή της στη Γενική Συνέλευση του ΠΣΕ στην Καμπέρρα, είναι καθαρά συναφειακή με έντονο ανιμιστικό και πανθεϊστικό χαρακτήρα, εντούτοις παρουσιάζει ορισμένα σημεία επαφής με την Ορθόδοξη Πνευματολογία, όπως λ.χ. το ότι τονίζει μαζί με το σωτηριολογικό και τον κοσμολογικό ρόλο του Αγ. Πνεύματος, καθώς και την πανταχού παρουσία του ως ζωοπάροχης δύναμης μέσα στη δημιουργία. Και τα σημεία όμως αυτά νοούνται δυστυχώς από την πλευρά της πρεσβυτεριανής καθηγήτριας με βάση τις πανθεϊστικές και ανιμιστικές προϋποθέσεις της.

Ο μόνος τρόπος να απαλλαγούν απο τον πανθεϊστικό και ανιμιστικό χαρακτήρα τους και να πλησιάσουν έτσι τουλάχιστον στη βιβλική αντίληψη για το έργο του Αγ. Πνεύματος, είναι να κατανοηθούν με βάση τις προϋποθέσεις της Ορθόδοξης Πνευματολογίας που διαγράψαμε πιο πάνω. Μόνο τότε θα μπορούσαμε να δούμε κάποια γέφυρα στο ρήγμα που παρουσιάστηκε στην Καμπέρρα ανάμεσα στην κλασική και στη συγκεκριμένη συναφειακή Πνευματολογία. Διαφορετικά η συναφειακή αυτή Πνευματολογία θα παραμείνει ξένο σώμα μέσα στα κοινώς αποδεκτά τριαδολογικά πλαίσια του ΠΣΕ.







Σκέψεις για τη Θεολογία και την Πολιτική σχετικά με την έννοια της συνάφειας

Στάματης Σακελλίων

> «Τα ιδανικά μπορούν να μεταβληθούν σε προτρέπουσες δυνάμεις, όσο οι άνθρωποι αποβλέπουν στο να τα μεταβάλλουν από απλές και εμπεδωμένες παραστάσεις σε πραγματικότητα. Η ίδια όμως η Ιστορία δεν έπαψε μέχρι τώρα να είναι γι' αυτό γεμάτη αγώνες».
>
> Μαξ Χορκχάιμερ «*Υλισμός και Μεταφυσική*»

Α΄ Το κείμενο και το μήνυμα στην κοινωνία

Η σχέση η οποία συνδέει το ιδανικό με την πραγματικότητα είναι η Πράξη. Μ' αυτή την έννοια το όραμα, η ελπίδα, το μήνυμα μπορούν να μεταλλάξουν την πραγματικότητα. Έτσι το ελπιδοφόρο μήνυμα διατηρεί την πραγματική του αξία σαρκούμενο μέσα στην Ιστορία. Αυτή η γενική διατύπωση βρίσκει έρεισμα μέσα στην ίδια την ιστορική πραγματικότητα, ταυτόχρονα όμως αναιρείται όταν περιοριστεί έστω και ιεροπρεπώς σε κείμενο (text). Αυτό καθεαυτό το κείμενο αποκτά μια τρομερά ανασταλτική ικανότητα απ' τη στιγμή που λειτουργεί ως κείμενο και όχι ως ερέθισμα Πράξης.

Η ανασταλτική αυτή ικανότητα εκφράζεται ποικιλοτρόπως στην ίδια την κοινωνία. Είτε ο συνταγματικός νόμος είτε οποιοδήποτε άλλο κείμενο ίσης ή ανώτερης αξίας αντλεί τη δυναμική του ή την αδυναμία του από τη σχέση που το ίδιο το κοινωνικό σώμα διαμορφώνει μ' αυτό.

Υπάρχουν περίφημα κείμενα που ως κείμενα διατηρούν αναλλοίωτο το μήνυμά τους ταυτόχρονα όμως χρησιμοποιούνται σαν το άλλοθι των κοινωνιών γι' αυτήν καθεαυτήν την υπονόμευσή τους. Συγκεκριμένες ομάδες εξουσίας που εκφράζουν αντιλήψεις ποδηγέτησης του κοινωνικού σώματος τηρούν με θρησκευτική ευλάβεια την ανόθευτη έκφραση του κειμένου, οδηγούν όμως συνειδητά κάι επίμονα στην αλλοίωση του μηνύματος του κειμένου. Έχουμε δηλαδή έναν σαφή, όχι όμως νομοθετημένο, διαχωρισμό του κειμένου και του μηνύματος που αυτό εκφράζει. Μ' αυτόν το διαχωρισμό η ιστορική πράξη του ανθρώπου ακυρώνεται γιατί μένει μετέωρη ανάμεσα στην ουτοπία και στην ιστορική πραγμάτωσή της.

Στις αναπτυγμένες κοινωνίες της Ευρώπης στη σύγχρονη έκφρασή τους το κείμενο θα επενδυθεί στους θεσμούς (είτε επαναλαμβάνω πρόκειται για συ-

νταγματικό νόμο, είτε για πολιτικό κείμενο είτε για καταστατικούς χάρτες). Η έννοια του θεσμού (π.χ. αντιπροσωπευτική δημοκρατία, κοινοβούλιο, συνδικάτα, τοπική αυτοδιοίκηση, εργατική νομοθεσία) ουσιαστικά είναι η κοινωνική παραχώρηση των εξουσιαστικών ομάδων στους κοινωνικά αδύναμους πάντα μέσα στην ανοχή και στα όρια του κυρίαρχου συστήματος. Έτσι ο θεσμός από ένα ιδεατό μέγεθος θεραπείας του κοινωνικού προβλήματος εμπίπτει σ' ένα συμβατό mordus vivendi των διάφορων κοινωνικών ομάδων. Αν η ιδεατή έκφραση του θεσμικού μηνύματος εύρισκε πλήρη ανταπόκριση στην πράξη του κοινωνικού σώματος είναι σαφές πως μάλλον θα ζούσαμε σε μια κοινωνία αγγέλων.

Η ίδια η ιστορική πράξη αποδεικνύει την απόσταση θεσμού-κοινωνίας. Δεν είναι καθόλου τυχαίο το γεγονός πως διανοούμενοι που ξεκινούν από διαφορετικές εντελώς προϋποθέσεις θα συναινέσουν στην προστασία των θεσμών. Ακούγεται λογικό ως έκφρραση και ως επιθυμία, όμως προκύπτει εύλογα μια σειρά ερωτημάτων που έχουν να κάνουν με τη σχέση πολίτη-θεσμού κράτουςπολίτη εξουσίας-κοινωνίας και άλλων συναφών που επιδέχονται πολλές ερμηνείες. Είναι πολλές φορές που διαπιστώνει κανείς από τέτοιου είδους αναφορές στην έννοια του θεσμού πως ο θεσμός ίσταται υπεράνω της κοινωνίας είναι apriori καλός δεν έχει καμιά σχέση με τις κοινωνικές αντιθέσεις. Η θεσμική λαγνεία ακυρώνει την οποιαδήποτε προσπάθεια ριζικής τομής μέσα στην ιστορία. Ο θεσμός μ' αυτήν την μεταφυσική έκφρασή του εγκλωβίζει το ριζοσπαστικό μήνυμα του κειμένου που εκφράζει. Το κείμενο το ίδιο πλέον στέκεται αντίπαλο στην κοινωνική προώθηση και τούτο γιατί το αδιαμφισβήτητο κύρος με το οποίο ενδύεται απωθεί την πραγματική κατανόησή του από τον άνθρωπο.

Αν σύμφωνα με το Ροζέ Γκαροντύ, στο βιβλίο του «Karl Marx», ο Marx αντέστρεψε τον Hegel δίνοντας έτσι μια προοδευτική ώθηση στην ιστορία σήμερα σ' ένα οικουμενικό επίπεδο έχουμε μια σταδιακή αντιστροφή του κειμένου και του μηνύματος σε μια αντίληψη ενσωμάτωσης του κοινωνικού σώματος. Απόρροια τούτης της κυρίαρχης εξουσιαστικής έκφρασης είναι η γέννηση πολλων διαφορετικών κινημάτων έξω από τα παραδοσιακά καθεστωτικά κόμματα έχουμε δηλαδή μια προσπάθεια του καταπιεσμένου ανθρώπου να βρει εναλλακτικές πολιτικές και κοινωνικές πράξεις τέτοιες που θα τον ωθούν σε βελτίωση των όρων ζωής και θα συνδέουν το όραμα με την ιστορική πράξη. Έχουμε δηλαδή μια πολιτική της συνάφειας που έρχεται σε ευθεία σύγκρουση με τον κυρίαρχο εξουσιαστικό λόγο. Ακόμα θα μπορέσουμε άνετα να συζητήσουμε γύρω από τον όρο *πολιτική της ανίχνευσης* ή *της ιδιαιτερότητας*. Το φεμινιστικό, το οικολογικό κίνημα, το κίνημα των μειονοτήτων, ανιχνεύουν ιδιαίτερα προβλήματα και προσπαθούν να περάσουν από το μερικό στο γενικό, από το αποσπασματικό στο καθολικό. Καταλαβαίνω τον όρο συνάφεια σαν έναν όρο που έρχεται στη μεταμοντέρνα σκέψη να ανιχνεύσει διαφορετικούς δρόμους, έναν όρο που θέλει να ενώσει το κείμενο με το μήνυμα αλλά και με

την ίδια την ιστορική πράξη. Με την έννοια αυτή ανατρέπεται η αναλλοίωτη κλασική ερμηνεία της πολιτικής και ελευθερώνεται σταδιακά η κοινωνική δυναμική. Θα έχει ενδιαφέρον να μελετηθούν οι καινούργιοι όροι κοινωνικής ανάλυσης που έχουν εισαχθεί από το 1968 και δώθε. Όλοι αυτοί οι όροι εκφράζουν διαφορετικούς δρόμους και σταδιακά απεγκλωβίζονται από τις κλασικές έννοιες και τις κλασικές ερμηνείες. Νομίζω πως δεν θα ήταν άτοπο να ειπωθεί πως η πολιτική της συνάφειας είναι ένα αναγκαστικό γέννημα της σύγκρουσης ανάμεσα στις κλασικές πολιτικές και κοινωνικές ιδεολογίες αλλά ταυτόχρονα είναι και κάτι καινούργιο έχοντας μόνο απλά δάνεια από την παραδοσιακή πολιτική σκέψη.

Άρα λοιπόν μ' αυτόν τον τρόπο ίσως γινει κατορθωτό να γεφυρωθεί το χάσμα ανάμεσα στο ιδανικό και στην ιστορική πράξη.

Β΄ Το καινούργιο στη θεολογία

> «Οὐδὲ βάλλουσιν οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς παλαιούς· εἰ δὲ μή γέ, ῥήγνυνται οἱ ἀσκοὶ, καὶ ὁ οἶνος ἐκχεῖται καὶ οἱ ἀσκοὶ ἀπολοῦνται· ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς βάλλουσι καινούς, καὶ ἀμφότεροι συντηροῦνται» (Ματθ. Θ΄ -17)

Άν στην πολιτική πολλές έννοιες, αναλύσεις ή συγκροτήσεις κοινωνιών έχουν επιβληθεί και όχι βιωματικά κατακτηθεί στη θεολογία υπαρχούν τα εξής διαφορετικά στοιχεία: αρχικά το ίδιο το πρόσωπο του Χριστού σαν ιστορική πράξη και έκφραση και στη συνέχεια η εμπειρική βίωση του μηνύματος. Η παραπάνω ευαγγελική ρήση σαφώς καθορίζει την αντιστοιχία ανάμεσα στην ανάλυση και στη συνθήκη ανάμεσα στην κατανόηση των γεγονότων, σε συνάφεια πάντα με τον καιρό, και στην εμπέδωση του οράματος. Τέλος αναδεικνύεται από την ίδια ευαγγελική περικοπή η τέχνη της προσαρμογής μέσα στην ιστορία. Θα υπέθετε λοιπόν κανείς πως η θεολογία έχει μια πιο ευνοϊκή προϋπόθεση κατανόησης των δρωμένων και αντίστοιχα ανάλυσης και πρότασης ελπίδας στην κοινωνία σε σχέση με την τρέχουσα ή μη πολιτική. Τα πλεονεκτήματά της είναι το πρόσωπο (Χριστός), το κείμενο με το μήνυμα (Ευαγγέλιο) και η εμπειρία. Όμως σταδιακά ο καλοπροαίρετος μελετητής θα διαπιστώσει μια προσέγγιση του κειμένου εντελώς απόλυτη και σταδιακώς απομακρυνόμενη από το κοινωνικό γίγνεσθαι.

Αν στη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία αυτή η απόλυτη μεταφυσική προσέγγιση του κειμένου θεσμοθετήθηκε (Πρωτείο Πάπα - Αλάθητο) στην καθ' ημάς Ορθόδοξη Εκκλησία ουσιαστικά ακολουθήθηκε στα ύστερα χρόνια ο ίδιος δρόμος. Το Ευαγγελικό κείμενο είναι πλέον κείμενο φετίχ αποκομμένο από μια επίπονη και επώδυνη αρκετές φορές κοινωνική προσέγγιση. Ακόμη και η ζωντανή παράδοση της Εκκλησίας (traditional) κατέχει θέση επίσημης έκφρασης του

κειμένου (text) με αποτέλεσμα η εμπειρία να ασφυκτιά και η δυνατότητα ανίχνευσης και διαφορετικής προσέγγισης να περιορίζονται αισθητά. Δεν παραγνωρίζω το χάρισμα και το μυστήριο, όμως, άλλο δυο κατ' εξοχήν υπερβατικές λειτουργίες και άλλο η επίσημη έκφραση του μηνύματος. Το Ευαγγέλιο είναι διαχρονικό γιατί είναι το μήνυμα διαχρονικό γιατί εντέλει το πρόσωπο του Χριστού είναι διαχρονικό. Όμως αν σαν γενική θεωρητική αρχή γίνεται αποδεκτή απ' όλες τις θεολογικές τάσεις η προαναφερόμενη θέση, η ιστορική εμπειρία έρχεται σε πολλές περιπτώσεις να διαψεύσει τα ωραία πράγματα. Στο ερώτημα Κλασική Θεολογία ή Θεολογία της συνάφειας θα είναι εύκολο για τους λόγους που προανέφερα η Ορθόδοξη Θεολογία να απαντήσει ότι δεν την απασχολεί το πρόβλημα· εντούτοις μια πιο προσεκτική ανάγνωση της ιστορίας θα έπειθε το σοβαρό αναγνώστη πως θα 'πρεπε επιπρόσθετα να απασχολήσει την Ορθόδοξη Θεολογία το πρόβλημα, γιατί η αντιστροφή Λόγου και Πράξης είναι πασιφανής και πιθανόν το Ευαγγέλιο να είναι το ευγενέστερο άλλοθι στη στασιμότητα της θεολογίας μας. Δηλαδή ενώ το μήνυμα τους Ευαγγελίου είναι το ίδιο στους αιώνες και οι τρόποι προσέγγισης μπορούν να είναι διαφορετικοί διακρίνω μια μη ομολογημένη διάθεση, το μήνυμα να αλλάξει και ο τρόπος να μείνει απαρασάλευτα ο ίδιος. Αν καταλήξουμε σε μια τέτοια διαπίστωση δεν είναι μακρύς ο δρόμος από το σημείο της ανατροπής και του προσώπου του Χριστού και των συμβολισμών που απορρέουν από αυτό σε κατεύθυνση αρνητική (π.χ. Λευκός Χριστός). Οι κυρίαρχες εκκλησιαστικές τάσεις έχουν ήδη αρκετά δάνεια από την εξουσιαστική πολιτική αντίληψη αλλά αν διαπιστωθεί και σε τούτο το σημείο σύγκλισης τότε αναπόφευκτα έχουμε την εκχώρηση της θεολογίας στην Κατεστημένη πολιτική.

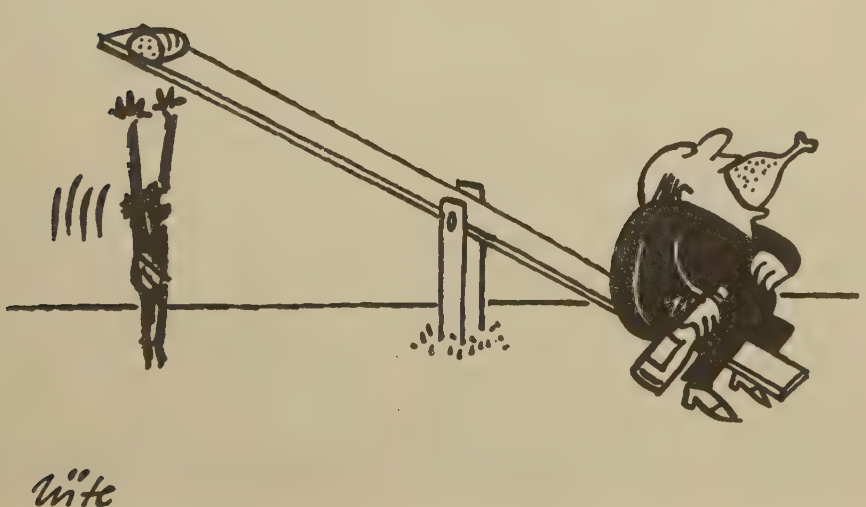
Στο τελευταίο συνέδριο του Παγκοσμίου Συμβουλίου Εκκλησιών στην Καμπέρρα το Φεβρουάριο του 1991 ετέθη το θέμα της διαφορετικής προσέγγισης του Ευαγγελικού λόγου από μια Προτεστάντισσα Νοτιοκορεάτισσα συνάδελφο. Η εισήγησή της ξεσήκωσε θύελλα αντιδράσεων από τους Ορθοδόξους και τους Ρωμαιοκαθολικούς συνέδρους και παρατηρητές, γιατί θεωρήθηκε άκαιρη και άτοπη. Όμως, ανεξάρτητα από την ουσία της, η εισηγηση έθετε από μόνη της ένα πρόβλημα σημαντικό: τη διαφορετική προσέγγιση του οικουμενικού μηνύματος με βάση τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του κάθε πολιτισμού. Η θέση αυτή της Κορεάτισσας συναδέλφου ήρθε σε σύγκρουση με την κλασική ερμηνεία του κειμένου. Προκύπτει αμέσως ένα σοβαρό ερώτημα. Η σύγκρουση είναι σύγκρουση ερμηνειών και δεν είναι σύγκρουση εμπειρίας δεν είναι σύγκρουση και γύρω από το πρόσωπο;

Αποκλείουμε το γεγονός να έχουμε μια πιο ειλικρινή προσέγγιση του προσώπου και του μηνύματος από την κορεάτισσα καίτοι εκδήλωσε τη διάθεσή της αυτή μ' έναν τρόπο καινοφανή. Δεν είναι του παρόντος άρθρου προτεραιότητα να ανιχνεύσει τις αιτίες που ώθησαν τη συνάδελφο στην παρουσίαση μιας τέτοιας εισήγησης· εκείνο που ανιχνεύει το παρόν άρθρο είναι η δυνατότητα

συνάντησης Κειμένου - Μηνύματος - Προσώπου - Ανθρώπου στην Ιστορική Πράξη. ΄Αρα χωρίς περιττούς αφορισμούς και θρησκευτικές εξάρσεις οφείλουμε να αναλύσουμε την ευαγγελική περικοπή του προοιμίου. Πάντα υπάρχουν καινούργια κρασιά που χρειάζονται ασκιά, δηλαδή πάντα υπάρχουν καινούργιοι καιροί και καινούργιες συνθήκες, άρα είναι επόμενο να υπάρχουν και καινούργιες προσεγγίσεις πέρα από τις παραδεδομένες, γιατί υπάρχουν καινούργια ερεθίσματα στην κοινωνία και τη ζωή. Υποθέτω λοιπόν πως κάθε καλοπροαίρετος αναλυτής θα ήθελε να συζητήσει γύρω από τους όρους *θεολογία της συνάφειας, θεολογία της ανίχνευσης, θεολογία της προσαρμοστικότητας* και *θεολογία της συνάντησης*. Οι όροι απλώς εκφράζουν κάποια καινούργια δεδομένα· δεν είναι απόλυτοι.

Νομίζω πως είναι δυνατόν να υπάρξει συνάντηση σε ένα οικουμενικό επίπεδο παρ' όλο που θα υπάρχουν διαφορετικές προσεγγίσεις του κειμένου αρκεί να υφίσταται μια προϋπόθεση. Κείμενο - Μήνυμα - Πρόσωπο είναι σε στενή σχέση με την Ιστορική Πράξη όπως άλλωστε η ίδια η σάρκωση του Θείου Λόγου φανερώνει.

Το μήνυμα είναι το ίδιο, οι τρόποι ας είναι διαφορετικοί και όχι αντίστροφα. Η αντιστροφή της Πολιτικής αν καθιερωθεί και στη θεολογία θα οδηγήσει τα πράγματα σε τέλμα και κυρίως θα στερήσει απ' την ομολογία τη δυνατότητα σωστικής παρέμβασης στο κοινωνικό γίγνεσθαι, γιατί το κείμενο χωρίς την ανθρώπινη αποδοχή και πράξη καθίσταται ανενεργό και εχθρικό.





«Η Ελλάδα σαν κυματοθραύστης και σαν κρησάρα»

Πέτρος Γιατζάκης

«Και ρωτά: "Είσαστε πράγματι κατευθείαν απόγονοι του Λεωνίδα και του Θεμιστοκλή;"

– ΄Οχι, είμαστε απόγονοι μοναχά της μάνας μας, που μας μίλησε ελληνικά, που προσευχήθηκε ελληνικά και που ένιωσε την ψυχή της σε ανάταση, τη Μεγάλη Παρασκευή, μπροστά στο ξόδι του νεκρού Θεού... Και της μάνας μας η μάνα ποτέ δεν έκανε κάτι διαφορετικό, η κακόμοιρη γυναίκα, όπως έλεγε ο Βιγιόν».

Σε ποιον ανήκει άραγε αυτή η ρήση που τόσο μας ξαφνιάζει; Μήπως σε κάποιο βδελυρό «ανθέλληνα», που προσπαθεί ύπουλα να υποσκάψει το ακμαίο αίσθημα της εθνικής και ιστορικής μας συνέχειας; Μήπως κατάγεται από κάποιον σύγχρονό μας εθνικό «μειοδότη»; Μήπως προέρχεται απ' την πένα κανενός ακραιφνούς ζηλωτή της Ορθοδοξίας και νοσταλγού του «ένδοξού μας Βυζαντινισμού», με αντιελληνίζουσες τάσεις και ροπές;

Τίποτε απ' όλα αυτά. Αυτα τα «γκαστρωμένα» με νόημα λόγια πολιτογραφήθηκαν στην πενιχρή μας πνευματική ζωή μέσα απ' τη γραφίδα του Γιώργου Σεφέρη, στον Γ΄ τόμο των «Δοκιμών», που οποίου αναδεχθήκαμε σαν Χριστουγεννιάτικο μπουναμά φέτος από τις εκδόσεις «΄Ικαρος».

Κάποιες αναγκαστικά λειψές και ημιτελείς σκέψεις μας σχετικά με την έννοια και το εκκρεμές αίτημα της ελληνικότητας σήμερα, την κρίση ταυτότητας που μας μαστίζει περιοδικά και παλινδρομικά σαν έθνος, τη χρήση και κατάχρηση της Ιστορίας –εν είδει παυσιπόνου, αλλά και ψυχοτρόπου φαρμάκου– με πρόθεση ίασης και κατάληξη υποτροπιασμού του «έλκους» της απώλειας ταυτότητας και, τέλος, για τη σχέση και το συσχετισμό πολιτικού συστήματος και πολιτιστικής κρίσης προσανατολισμού, αφ' ενός, και τη δυνατότητα χρησιμοποίησης της πολιτικής –σύμφωνα με το «ὁ τρώσας καὶ ἰάσεται»– για επαναπροσανατολισμό και επανακαθορισμό μιας νέας και συνάμα πολύ παλιάς συλλογικής ταυτότητας, αφ' ετέρου.

Οι σκέψεις αυτές αποτελούν ελάχιστο δείγμα ευγνωμοσύνης και οφειλής στον αείμνηστο παλιό γέροντα της νεοελληνικής ποίησης και φωτεινό σηματοδότη και λαμπαδηφόρο μιας ρωμαλέας, συνειδητής και καθόλου συμπλεγματικής ή αντι-θετικής ελληνικότητας.

Η προμετωπίδα μας δίνει ήδη μια νύξη για την κατεύθυνση στην οποία πρέπει να αναζητηθεί μια εύρρωστη και υγιής συνείδηση της νεοελληνικής ταυτότητας. Δεν ωφελεί η συνεχής ρητορική επίκληση της χλαμύδας του Περικλή ή της σάρισσας του Μεγάλου Αλεξάνδρου, υπαινίσσεται –κατά την άποψή μας– ο ποιητής.

Σημασία έχει η αυτοσυνειδησία και ο αυτοορισμός των άμεσων προγόνων μας και η αυτονόητη μετοχή και μύησή μας σε συλλογικές εκδηλώσεις μιας θρησκείας καινής, που δεν παύει όμως να συσσωματώνει και να μπολιάζεται με στοιχεία ζείδωρης και πολιάς αρχαιότητας, μέσα από μια πολύπλοκη και υπόγεια διαδικασία πολυσχιδών «στοχαστικών προσαρμογών». Το ερέθισμα και η πρόκληση γι' αυτή την αέναη ακολουθία στοχαστικών προσαρμογών, δεν προέρχεται μόνο απ' το παρελθόν αλλά και από το παρόν μας.

Το παρόν μας καθορίζεται αποφασιστικά –είτε το θέλουμε είτε όχι– από τη συμμετοχή μας στην ευρύτερη ευρωπαϊκή οικογένεια των εθνών. Ποια είναι και ποια θα έπρεπε να είναι η στάση μιας κοινωνίας και μιας πολιτισμικής κοινότητας στη νέα πολιτιστική και πολιτικο-οικονομική πρόκληση των καιρών;

Μια πρώτη δυνατότητα είναι η «άνευ ορίων, άνευ όρων» παράδοση στις αγκάλες της νέας πολιτιστικής και πολιτικής πρόκλησης. Την εκδοχή αυτή της άκριτης και πιθηκίζουσας ευρωλαγνείας επιλέγουν εκείνοι που ο Ντοστογιέφσκι ονομάζει Δυτικόφιλους και ο λαός μας Φραγκολεβαντίνους.

Θετική πτυχή τους αποτελεί το γεγονός ότι προσπαθούν, έστω και με λειψό ή ανάπηρο τρόπο, να απαντήσουν στις σύγχρονες προκλήσεις. Τους λείπει όμως το σταθερό «έρμα» μιας αβίαστης και αυτονόητης, συγκεκριμένης και διακριτής ταυτότητας. Γι' αυτό στο τέλος ή εξαφανίζονται σαν διακριτά συστατικά στοιχεία σ' ένα ακαθόριστο και ζελατινώδες μείγμα ή υποτροπιάζουν σ' ένα αχαλίνωτο και εν πολλοίς ψευδεπίγραφο, επαρχιωτικό σωβινισμό.

Η δεύτερη επιλογή είναι εκείνη της πτωχής, αλλά υπερηφάνου απομονώσεως. Η Ελλάδα παριστάνεται –στο φαντασιακό τουλάχιστον λόγο αυτής της εκδοχής– ως μία περίκλειστος και πολιορκημένη νησίδα, που διασώζει ψήγματα ενός «περιούσιου λαού», ενός λαού αποκλειστικού νομέα και φύλακα μιας ιερής ιδέας και μια άμωμης και απρόσμεικτης παρακαταθήκης και μυστικής Επαγγελίας.

Αυτοί οι «Ελληνόφιλοι» ή Ανατολικοί, επιχειρούν να λησμονήσουν ή να εξορκίσουν το γεγονός της απόλυτης διαπίδυσης, όσμωσης ή αλληλεξάρτησης της σύγχρονης διεθνούς πολιτικής, του πολιτισμού και της Οικονομίας.

Προσπαθούν να διατηρήσουν στη ζωή μια τελευταία σπίθα ξεχωριστής ταυτότητας και ξεχνούν την τύχη του δούλου εκείνου που έθεσε την μνα που του δόθηκε «έν σουδαρίῳ» (Λουκάς 19, 12-26), χωρίς να την βγάλει στην αγορά,

να την διακινήσει, να την ανταλλάξει και, διακινδυνεύοντας, να την αυξήσει. Και αυτή η εκδοχή, οδηγεί με μαθηματική ακρίβεια στην αντιστροφή της, διότι επι- δεται σ' ένα στρουθοκαμηλικό απομονωτισμό και σε μια άγονη μάχη οπισθοφυλακών.

Πριν τελειώσουμε με αυτή την εκδοχή, πρέπει να πούμε ότι αυτή είναι η «σχολή» εκείνη σκέψης και πολιτικής δράσης, που χρησιμοποιεί την πλούσια ιστορία του τόπου μας εν είδει «κάρτας απεριορίστων διαδρομών» ή «ακάλυπτης επιταγής» για να καλύψει τη δική της καχεξία και οικτρή πενία αυτοδύναμης και αυτοτελούς επεξεργασίας προτάσεων και εναλλακτικών λύσεων για το πολιτισμικό, πολιτικό και οικονομικό μέλλον του τόπου μέσα στο σύγχρονο και δεδομένο διεθνές περιβάλλον και όχι σ' ένα φαντασιακό ή παρωχημένο.

Ο Σεφέρης παρατηρεί «Είναι εύκολο πράγμα να λέμε κλείστε τις πόρτες, (...) οι χθόνιοι θεοί μας δεν το θέλουν» (σ. 287).

Θα μπορούσε να προσθέσει κανείς, όχι μόνο οι θεοί των ποιητών το ξορκίζουν, όχι μόνο η οικονομία το απαγορεύει, αλλά η ίδια η έννοια και η ιστορία του πολιτισμού καταδεικνύει το ατελέσφορο μιας πολιτισμικής ξενηλασίας και μιας πολιτικής απομόνωσης.

Θα μεγαλουργούσε και θα γονιμοποιούσε ποτέ το ελληνικό αλφάβητο χωρίς την πολιτισμική επιμειξία των φοινίκειων γραμμάτων; Θα εξελισσόταν έτσι η ελληνική αρχαϊκή τέχνη, χωρίς το πρελούδιο του «ανατολίζοντος» ρυθμού; Θα διαμορφωνόταν έτσι η εκκλησιαστική βυζαντινή μουσική χωρίς την επιρροή της Συναγωγής και του εκχριστιανισμένου Ιουδαίου και άγιου της Εκκλησίας μας, Ρωμανού του Μελωδού;

Υπέφερε μήπως από πολιτισμικό μιμητισμό ο νεανικός Ελληνισμός ή Βυζαντινισμός που έκανε αυτές τις εκλεκτικές προσμείξεις και τις χώνευε στην ιδιοσυγκρασία του με τόσο πρωτότυπο και δημιουργικό τρόπο; Υπάρχει τελικά διέξοδος από τις δίδυμες λογικές του χαμαιλεοντισμού και του ξενόφοβου απομονωτισμού;

Σαφώς υπάρχει και είναι η ανάπτυξη ενός σύγχρονου, ρεαλιστικού και νηφάλιου εθνισμού, που δεν θα ομφαλοσκοπεί ούτε όμως θα αυτοεκποιείται πολιτιστικά, ενός πολιτισμού που θα γονιμοποιεί αλλά και θα προσλαμβάνει από άλλους πολιτισμούς και κοινωνίες, μεταμορφώνοντας και προσαρμόζοντας το προσλαμβανόμενο στις ανάγκες του. Μια κοινότητα με υγιή συναίσθηση ταυτότητας, δεν έχει ανάγκη αντι-θετικού ή απο-κλειστικού, αρνητικού αυτοορισμού.

Ζωντανό πρότυπο μιας τέτοιας στοχαστικής στάσης ζωής το έργο του Σεφέρη. Αδιανόητο χωρίς τις «εκλεκτικές συγγένειες» με τον Τ. Σ. Έλιοτ, αλλά και τον Αισχύλο, με τον Π. Βαλερύ, αλλά και το Μακρυγιάννη, τον Καβάφη, αλλά

και τον Α. Ρεμπώ.

Και, πάνω απ' όλα, αδιανόητο χωρίς την ανοικτή και δημιουργική ιδιοσυγκρασία του ίδιου του Σεφέρη, που μας χάρισε και τη μεταφορική εικόνα που μας χρησιμεύει για την επιγραμματική περιγραφή του γόνιμου εθνισμού που επιχειρήσαμε να ψηλαφήσουμε παραπάνω: «Τι κυματοθραύστης!», είπα εγώ. «Ναι», είπε αυτός, «αλλά και τι κρησάρα!». Είχε δίκιο. Είναι η μοίρα της Ελλάδας να βρίσκεται εκεί, ανάμεσα σε Ανατολή και Δύση, και να φιλτράρει ιδέες (σ. 341-342).

Θα μπορούσαμε θαυμάσια να τελειώσουμε το μικρό αυτό σημείωμα, αφήνοντας την αετίσια ετούτη φράση να αντηχήσει στο μυαλό μας και να γονιμοποιήσει την αυτοσυνειδησία μας. Δεν θα είμαστε όμως πλήρεις στην ιχνογράφηση του πολιτισμικού αδιεξόδου της σύγχρονης Ελλάδας, αν δεν αναφέραμε τουλάχιστον επιγραμματικά τις –σύμφωνα με την άποψή μας– αιτίες του.

Το νεοελληνικό πρόβλημα είναι –νομίζουμε– πολιτικό. Το αδιέξοδο οφείλεται στο γερασμένο πελατειακό-πατριαρχικό σύστημα διακυβέρνησης του τόπου μας, που αδυνατεί να δημιουργήσει τις συνθήκες εκείνες που θα μας οδηγήσουν πέρα απ' το ψεύτικο δίλημμα πολιτιστικός εξανδραποδισμός ή ξενόφοβος απομονωτισμός.

Είμαστε καταδικασμένοι να ανακυκλώνουμε «ψυχές μαραγκιασμένες από δημόσιες αμαρτίες» (Σεφέρης) ή θα αναγκάσει η κοινωνία των πολιτών την πολιτική μας τάξη να ανανεωθεί και να προσφέρει σε συνεργασία με πνευματικούς θεσμούς και πρόσωπα ένα νέο εθνικό και πολιτισμικό όραμα, πέρα από ομογενοποιητικές ισοπεδώσεις και αδιέξοδους αναδελφισμούς;

Γιατί

«όλες οι χώρες που δεν έχουνε πια μύθο
θα καταδικαστούν να πεθάνουν από το κρύο».

P. de la Tour du Pin

Πόλεμος ή διάλογος

Νίκος Ζαχαρόπουλος - Ανδρέας Σακελλίων

«Θέλουμε διάλογο στη θέση του πολέμου εδώ και τώρα». Αυτή η εναγώνια κραυγή θα 'πρεπε να βγει από τα στόματα όλων των ανθρώπων. Αυτό μπορούσε να ήταν το πρώτο βήμα αντίστασης στην καταστροφή, στα ερείπια που συσσωρεύθηκαν εξαιτίας του εξοστρακισμού από τη ζωή μας του καλόπιστου διαλόγου.

Η απειλή γεννιέται από έναν κακόπιστο διάλογο, που εύκολα μπορεί να οδηγήσει σε έντονη σύγκρουση, οπότε κι οι λόγοι αντικαθίστανται με καταστροφικές πράξεις, με πόλεμο. Έτσι ο διάλογος σταματάει κάτω από τις ομοβροντίες των όπλων. Ο διάλογος κάπως έτσι πεθαίνει.

Ζούμε συγκλονιστικά γεγονότα έξω από την πόρτα του σπιτιού μας, σε απόσταση αναπνοής. Τα φρικώδη γεγονότα περνούν με εικόνες καθημερινά την πόρτα του σπιτιού μας. Ανατριχιάζουμε μπρος στη φρίκη που εμφανίζει ο λυσσαλέος πόλεμος συνεχώς και με μεγαλύτερες κλίμακες.

Ενταγμένοι οι διανοούμενοι στο σύστημα της νέας τάξης αδρανούν, μια που η γενική τάση σήμερα είναι ένας να αναλαμβάνει τα πάντα για όλους. Ζούμε την περίοδο του πλανητάρχη. Αυτός αποφασίζει, αποφαίνεται και εκτελεί, έχοντας όλους όργανά του. Και όχι μόνο η διανόηση φαίνεται να βρίσκεται κάτω από αυτή τη ροή των πραγμάτων, αλλά και η εκκλησιαστική ηγεσία.

Αυτή, η τελευταία, λέγεται αλλά και φαίνεται, και στον απλό ακόμα παρατηρητή, ότι παίζει σ' αυτό το παιχνίδι πρωταρχικό ρόλο, παρά τις προς τα έξω διακηρύξεις για ειρήνη. Όταν αποδίδεις στο συνάνθρωπό σου που έχει ιδιαιτερότητα ως προς το έθνος και τη θρησκεία την πρόθεση να σε εξοντώσει, γιατί εσύ ανήκεις σε κάποια ορισμένη θρησκεία ή δόγμα, όταν αποδέχεσαι ότι ο πόλεμος είναι ιερός, τότε αναμφίβολα τονίζεις την ανάγκη της αντίστασης και της συνέχισης εκείνου του αγώνα που παίρνει μάλιστα την πιο σκληρή, φανατική μορφή του. Αυτή και μόνο η αποδοχή, χωρίς να ανταποκρίνεται αρχικώς και πλήρως στα πράγματα, απομακρύνει κάθε δυνατότητα διεξαγωγής διαλόγου. Αυτός ασφαλώς ήταν ο λόγος κάποιες εκκλησίες της Ορθοδοξίας να αναστείλουν ή και να διακόψουν το διάλογό τους με τη Δυτική Εκκλησία. Επομένως βλέπομε ότι ο ισχυρισμός μας ευσταθεί. Γι' αυτό και εκφράσαμε την άποψη πως δεν είναι απλώς μέσα σ' αυτόν τον ορυμαγδό απούσα η Εκκλησία, αλλά ενταγμένη κι αυτή μέσα στο κοσμικό πνεύμα που έντονα σήμερα την επηρεάζει.

Στο Βαλκανικό χώρο και σ' ορισμένες του περιοχές, για μακρό χρονικό διάστημα, οι άνθρωποι διαφορετικών εθνοτήτων, δόγματος ή και θρησκεύματος, ζούσαν ειρηνικά και φιλικά. Η υπεροχή της εθνικής ιδιαιτερότητας και η ανάγκη της διατήρησής της σε κάποιο είδος γκέτο δεν είχε περιθώρια να αναπτύσσεται και πολύ περισσότερο η θρησκευτική ιδιαιτερότητα, ο σχετικός φανατισμός και ο προσηλυτισμός. Έτσι επικρατούσε ηρεμία που ξεπηδούσε από το διάλογο της καθημερινής πράξης και ζωής, αφήνοντας ανοιχτό το δρόμο για ένα καλύτερο μέλλον. Κι όλα τώρα γκρεμίστηκαν γιατί ήρθε ο τρισκατάρατος «θρησκευτικός πόλεμος», όπως οι περισσότεροι ισχυρίζονται.

Κι αν αποδεχόταν κανείς αυτή την ένοχη

άποψη, τότε τον πρώτο ρόλο έπρεπε να παίξουν όχι απλώς, όπως λέμε, οι εκκλησιαστικοί ταγοί αλλά και το θρησκευτικό πλήρωμα, ο λαός του κάθε δόγματος και θρησκεύματος, σύσσωμος με την πνευματική ηγεσία του. Τότε με αυτή την ιδιότητα τους οι άνθρωποι, τη θρησκευτική δηλαδή, θα έπρεπε να εμμείνουν στο διάλογο, όχι μόνο πια της ζωής αλλά και της στρογγυλής τραπέζης, ίσοι προς ίσους, αδελφοί προς αδελφούς, άνθρωποι προς ανθρώπους. Εκεί παντού και πάντα θα διατράνωναν την ανάγκη πάση θυσία να επικρατήσει η ειρήνη, εδώ και τώρα, χωρίς υπολογισμούς και κέρδη, σκέψεις για το δικό μου και το δικό σου, αλλά απλώς για το ανθρώπινο, το πανανθρώπινο, το κοινό, που είναι η ζωή και η πίστη στη δύναμη της αγάπης, που απορρέει από την αγάπη του κοινού για όλους μας Δημιουργού.

Όμως αντί γι' αυτή την κοινή αποδοχή, αντί για την αναβίωση του διαλόγου ή αν θέλετε καλύτερα τη νεκρανάστασή του, η εξέλιξη είναι τελείως διαφορετική.

Ζήσαμε τις πρώτες μέρες του Μαΐου την ολοκλήρωση του δράματος, την απουσία του διαλόγου, την έλλειψη της (κοινής;) λογικής και ακούσαμε από τα Μ.Μ.Ε. τη συγκλονιστική δήλωση του προκαθημένου της Εκκλησίας των Σέρβων του Σεράγεβο: «Η λογική μού λέει να ψηφίσω υπέρ της ειρήνης. Η καρδιά μου λέει να ψηφίσω υπέρ του πολέμου». Η αρχαία ελληνική τραγωδία επανέρχεται σε όλο της μεγαλείο, όχι σε κάποιο θέατρο της Επιδαύρου, αλλά εκεί, στο Πάλε της Βοσνίας, όπου, όπως φαίνεται, δόθηκε ακόμη ένα χτύπημα το διάλογο, ακόμη και από τη μερίδα αυτών που θα έπρεπε να τον υπερασπίζονται.

Φωτεινή εξαίρεση, αλλά δυστυχώς πολύ λίγη, η ηρωική τοποθέτηση του αρχιεπισκόπου των Σέρβων της Βοσνίας Νικολάου, που τάχθηκε υπέρ της ειρήνης. Δυστυχώς η λογική που επεκράτησε στη σκέψη αυτού του ιεράρχη δεν έφτασε στην καρδιά των υπολοίπων. Όμως όσο κι αν το οποιοδήποτε αποτέλεσμα του δημοψηφίσματος ή των όποιων εκεχειριών υπογραφούν, δίνει ή όχι ελπίδες, δεν μπορούμε παρά να επισημάνουμε δύο στοιχεία, που ίσως αποτελέσουν τη «μήτρα» της νέας ειρήνης, που όπως φαίνεται μπορεί κάποια στιγμή να επέλθει μέσω του διαλόγου:

— Την κοινή απόφαση των εκπροσώπων των Ορθοδόξων, Καθολικών και Μουσουλμάνων της Βοσνίας, λίγες ώρες πριν αρχίσει ο εμφύλιος του 1992. Μια απόφαση που δεν λήφθηκε υπόψη από εκείνους που ήθελαν τον πόλεμο.

— Τη συνέχιση της έκδοσης της εφημερίδας «Οσλομποντένιε» από Ορθόδοξους, Καθολικούς και Μουσουλμάνους, που αποτελεί σήμερα το μοναδικό δείγμα τού τι μπορεί να επιτύχει ο διάλογος.

Οι άνθρωποι που συμμετέχουν σ' αυτή την προσπάθεια δίνουν μέσα από διαφορετικά χαρακώματα τη μάχη για την επιτυχία του όποιου διαλόγου. Γιατί αυτοί οι ίδιοι πλήρωσαν και πληρώνουν καθημερινά την αδιαλλαξία και τον εθνικισμό μιας ομάδας που θέλει να καρπωθεί την εξουσία. Δίνουν με άλλο τρόπο και δίνουν άλλη διάσταση στο δικό τους αγώνα για τη λύση του προβλήματος.

Ίσως πιο σύντομα απ' όσο περιμένουμε, οι προσπάθειες αυτές καρποφορήσουν. Όχι με δημοψηφίσματα της καρδιάς, αλλά με τη συνειδητοποίηση της λογικής που δεν θέλει άλλες πληγωμένες καρδιές, παρά τις πιέσεις ορισμένων Αμερικάνων και ορισμένων Ευρωπαίων. Όμως αυτές οι προσπάθειες θα είναι εκείνες τις οποίες θα καταγράψει ο ιστορικός του μέλλοντος ως τις μοναδικές για τον ειλικρινή διάλογο για την ειρήνη.

ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΑ

Θέματα γραπτών προαγωγικών και απολυτηρίων εξετάσεων του μαθήματος των Θρησκευτικών στα Λύκεια

Δημήτριος Λ. Δρίτσας

Είναι γεγονός επικυρούμενο από τη διδακτική θεωρία και πράξη ότι η επιλογή των θεμάτων για τις γραπτές εξετάσεις στα Λύκεια είναι υπόθεση σοβαρή, λεπτή και υπεύθυνη, ιδιαίτερα δε στο μάθημα των Θρησκευτικών. Βασικές προϋποθέσεις για την επιτυχημένη επιλογή τους θεωρούμε τις παρακάτω:

1. Ενημέρωση του Θεολόγου καθηγητή για το σκοπό και τον τρόπο των γραπτών προαγωγικών και απολυτηρίων εξετάσεων στα Λύκεια με βάση τις κείμενες διατάξεις και ειδικά τα σχετικά Προεδρικά Διατάγματα, τα οποία οφείλει να τα προμηθευτεί και να τα συμβουλεύεται τακτικά.
2. Πλήρης και ουσιαστική γνώση της τέχνης-τεχνικής των ερωτήσεων με βάση τη σχετική βιβλιογραφία, τις υποδείξεις του Παιδαγωγικού Ινστιτούτου και των Σχολικών Συμβούλων.
3. Συστηματική και υπεύθυνη προετοιμασία του Θεολόγου καθηγητή στη διατύπωση των ερωτημάτων-θεμάτων, τα οποία, μετά τη γραπτή δοκιμασία των μαθητών, οφείλει να αξιολογεί, να τροποποιεί, να διορθώνει, να απορρίπτει.
4. Καθόλη τη διάρκεια του διδακτικού έτους χρησιμοποιεί και δίνει στους μαθητές και δικές του ερωτήσεις αφενός μεν για την εξέταση του μαθήματος της ημέρας, αφετέρου δε για τις γραπτές εξετάσεις.
5. Αξιολογική αρχειοθέτηση των δεδομένων ερωτήσεων ανάλογα με το εννοιολογικό περιεχόμενο και το σκοπό τους για κάθε τάξη (π.χ. ερωτήσεις γνωστικού περιεχομένου, ερωτήσεις κρίσεως, ερωτήσεις συγκριτικής αξιολόγησης, ερωτήσεις εξατομίκευσης ή συγχρονισμού της κεντρικής ιδέας του μαθήματος κ.ά.)

Στη συνέχεια διατυπώνουμε μερικές θέσεις-προτάσεις, ειδικότερα για το μάθημα των θρησκευτικών στα Λύκεια, με την ελπίδα ότι συμβάλουμε κάπως στη σωστή προετοιμασία των Θεολόγων στο εν λόγω θέμα:

1. Με τα θέματα των γραπτών εξετάσεων διαπιστώνουμε το βαθμό εμπέδωσης των διδαχθέντων και διευκολύνουμε το μαθητή να κρατήσει στη μνήμη και στην ψυχή του τα ουσιώδη και βασικά σημεία του μαθήματος των θρησκευτικών για εφαρμογή στη ζωή του.
2. Η επιλογή των Ερωτήσεων-Θεμάτων που υπάρχουν στα διδακτικά εγχειρίδια να γίνεται με μεγάλη προσοχή και αυστηρά κριτήρια, γιατί πολλά από αυτά ενδείκνυται να χρησιμοποιούνται κατά τη φάση της επεξεργασίας του μαθήματος μέσα στην τάξη.
3. Τα Ερωτήματα-Θέματα να διατυπώνονται με σαφήνεια, συντομία και ακρίβεια και να αποφεύγονται ερωτήσεις γενικού περιεχομένου, οι οποίες επιδέχονται αόριστες ή λεπτομερειακές αναλύσεις. Καλό είναι επίσης να μη χρησιμοποιούνται εξειδικευμένες ερωτήσεις, οι οποίες αναφέρονται σε λεπτομέρειες ή δευτερεύοντα σημεία κάποιου σημαντικού θέματος.

4. Η επιλογή δύο διαφορετικών μεν θεμάτων, αλλά από την ίδια διδακτική ενότητα είναι ευνόητο ότι πρέπει να αποφεύγεται καθώς και των ερωτήσεων, οι οποίες επιδέχονται μονολεκτικές σχεδόν ή πολύ σύντομες (2-3 σειρές) απαντήσεις.

5. Επιβάλλεται να αποφεύγεται η χρήση Ερωτήσεων-Θεμάτων, τα οποία διατυπώνονται ως εξής: «Να αναφέρετε ονομαστικά...». Προτιμότερη είναι η διατύπωση: «Συντοπτική παρουσίαση...».

6. Τα Ερωτήματα-Θέματα να μην περιέχουν στοιχεία της απάντησης και να αναφέρονται σε βασικά και ουσιώδη ζητήματα-έννοιες του μαθήματος.

7. Η επιλογή των θεμάτων για την Α΄ Λυκείου να είναι ισομερής από τα τρία μέρη του βιβλίου και να σχετίζονται με βασικές αλήθειες-θέσεις της ορθόδοξης Θεολογίας, λατρείας και ζωής.

8. Τα περισσότερα Ερωτήματα-Θέματα για τη Β΄ Λυκείου ενδείκνυται να λαμβάνονται από το μέρος Β΄: «Ο Χριστιανισμός: Ουσία, προσφορά, αμφισβήτηση».

9. Για τις εξετάσεις στη Γ΄ Λυκείου να δίνονται ερωτήσεις κρίσεως και κριτικής αξιολόγησης εννοιών, θεωριών ή απόψεων και να ζητείται η χριστιανική άποψη για τα σημαντικά ηθικοκοινωνικά ζητήματα.

10. Οι Θεολόγοι καθηγητές που συμμετέχουν σε Επιτροπές Εξετάσεων Ιδιωτικών Σχολείων να αποφεύγουν την αντιπαράθεση με τους θεολόγους των σχολείων αυτών και να επιδιώκουν τη συνεργασία μαζί τους στα πλαίσια της συναδελφικής αλληλοεκτίμησης και κατανόησης για το καλό των μαθητών αλλά και του μαθήματος.

Ως επιστέγασμα των ανωτέρω θέσεων-προτάσεων διατυπώνουμε την προσωπική μας άποψη για τη βαθμολόγηση των μαθητών: Ο θεολόγος καθηγητής οικονομεί έτσι την προφορική και γραπτή βαθμολογία των μαθητών, ώστε, αν είναι δυνατό, κανένας μαθητής να μην βαθμολογείται κάτω από τη βάση. Φρονούμε ότι στην κατεύθυνση αυτή συμβάλλει και η εφαρμογή των θέσεων που διατυπώθηκαν ανωτέρω.

Η νέα τάξη πραγμάτων, η τάξη των αιωνίων πραγμάτων και ο καθηγητής των Θρησκευτικών

Βασίλης Θ. Κοντοβάς

Οι ανθρώπινες κοινωνίες μας βρίσκονται έκπληκτες μπροστά στα γεγονότα των τελευταίων ετών, τα οποία δρομολογούνται κάτω από το καινούργιο πλέγμα αντιμετώπισης, που από τα προηγμένα και ισχυρά κράτη ονομάζεται «νέα τάξη πραγμάτων».

Καταλυτική, υπερδραστήρια, έντονα σωβινιστική και σαρωτικά ισοπεδωτική αυτή η νέα τάξη πραγμάτων, πέρασε σε μας με δυναμικές επεμβάσεις, με εύσχημα προσχήματα, στα εσωτερικά των κρατών και προκάλεσε έναν εσμό αλλαγών στον «καταξιωμένο» (;) –τουλάχιστον μέχρι τη δρομολόγηση των νέων καταστάσεων– κόσμο μας.

Με πολλά πράγματα καλώς ή κακώς κείμενα, παγιωμένα όμως σαν μια καθημερινή λειτουργικότητα, ο κόσμος μας είχε αποδεχτεί αυτή την κατάσταση ονειρευόμενος τις τροποποιήσεις σα μια διαδικαστική επέμβαση, όχι όμως και σαν καταλυτική παρεμβατική ενέργεια άλλων.

Από την έναρξη της τελευταίας δεκαετίας του 2.000, όμως, άρχισε μια λαίλαπα αλλαγών, που έσχατα, με τις δραματικές πρωτόγνωρες ιστορικές ανακατανομές του ανατολικού κόσμου –μέσα από τον ουσιαστικά ανύπαρκτο πλέον «υπαρκτό σοσιαλισμό»– έφτασε να εγκυμονεί κινδύνους για

την παγκόσμια ειρήνη με τις πιθανές περιπλοκές, που εστιάζονται σε πολλές νοσογόνες περιοχές του, που μέχρι πρό τινος ήταν σχεδόν καλυμμένες ολοσχερώς από τη διεθνή άγνοια, εγκλωβισμένες οι ίδιες στα ενδημούντα προβλήματά τους.

Στην πολιτική κονίστρα πάντοτε το παιγνίδι της διπλωματίας και των παρασκηνιακών ελιγμών εγκυμονεί πλήθος κινδύνων, μια και ο νόμος των πιθανοτήτων αίρεται από την ανθρώπινη δραστηριότητα, από τη μεταλλαγή αποφάσεων, από τη διαφορετική εκτίμηση των γεγονότων και, πρώτιστα, από τον υποκειμενικό τρόπο σχεδιασμού. Έτσι τίποτα δεν είναι σίγουρο ότι ελέγχεται σταθερά και δεν πρόκειται να εξελιχθεί διαφορετικά από τον τρόπο που επινοήθηκε αρχικά.

Παράλληλα, όμως, το εξωφρενικό υπερβολικό πολεμικό υλικό, που προετοίμασε την εποχή των ψυχροπολεμικών ανασυγκροτήσεων, εξοπλισμών και προπαρασκευών ο προηγμένος τεχνολογικά κόσμος, φαίνεται να περνάει περίοδο αμφιλεγόμενης κηδεμονίας και αστάθειας, αφού είναι αβέβαιο, αν όλα τα μυαλά που ανεβοκατεβαίνουν στις εξουσίες του δυτικού και ανατολικού κόσμου θα έχουν τελικά την απαιτούμενη σωφροσύνη και την αυτοσυγκράτηση να μη κάνουν το μοιραίο λάθος να βάλουν σε κίνηση το φοβερό οπλοστάσιο, για άγνωστους πλέον λόγους, της γης. Τούτο οριοθετεί και το πρώτο αγωνιώδες ερώτημα για τη διασφάλιση της ύπαρξης και των τυχών της ανθρωπότητας.

Αλλά και τα αυτονομιστικά επίσης κινήματα, που λειτουργούν διαμελιστικά στα κράτη της γηραιάς ηπείρου, ιδιαίτερα μάλιστα στον ανακατανεμόμενο βαλκανικό και πρόσω ασιατικό χώρο, αλλά και της εγγύς και μέσης Ανατολής, στιγματίζονται σαν κίνδυνοι παγκόσμιας ανάφλεξης. Κινήματα που είναι αληθινά σόλοικο να θεωρηθούν πως είναι ταυτόχρονες εκρήξεις των κατοίκων φιλελεύθερων περιοχών με μια ως διά μαγείας αναθέρμανση των εθνικιστικών διαφορών ή μια ταυτόχρονη ανάγκη να ανασάνουν τον αγέρα μιας ελευθερίας, που στις προηγούμενες δεκαετίες έδειχναν κιόλας να την αγνοούν, ενώ τώρα φαντάζει έκδηλα υποβολιμαία από σκοτεινά πολιτικά παρασκήνια. Και τούτο συμβαίνει με μια ταυτόχρονη διάσπαση του ισλαμικού κόσμου, φανατισμένου στο σύνολό του θρησκευτικά και με σωρεία προβλημάτων, που εναγώνια αναζητούν λύση, με αρχικό πρόβλημα εκείνο που καθημερινού βιοπορισμού.

Οι μάζες λιμοκτονούν μέσα από μια κρύφια οργανωμένη και ελεγχόμενη λιμοκτονία, που είναι κατασκεύασμα του προηγμένου κόσμου για να επικυριαρχήσει στον τρίτο κόσμο, τον παροχέα πρώτων υλών για την εξελιγμένη και απαιτητικά αδηφάγα βιομηχανία του. Κι ακόμη για να εμφανιστεί ανθρωπιστής στη συνέχεια και μέσα από επίσης ελεγχόμενες παροχές ανθρωπιστικής βοήθειας να επανακερδίσει την εμπιστοσυνη των λιμοκτονούντων, ώστε ο φονιάς κι ο σωτήρας να συσφιχθούν στο ίδιο πρόσωπο τόσο ασφυκτικά, που να είναι αδιανόητο να διακριθούν και από τον ίδιο τελικά. Έτσι θα γεννηθεί η αυτοδικαίωση και η αυτοκάθαρση των δολοφόνων και αυτός ο τρόπος θα υιοθετηθεί σαν ένα modus vivendi πλέον.

Οι μάζες λιμοκτονούν και όμως αντί ν' αναζητήσουν την επίλυση του μεγάλου αυτού προβλήματος, εκτρέπονται σε παρά φύσιν εδαφικές διεκδικήσεις, σε πολιτικούς φανατισμούς με αναμόχλευση των παθών των μειονοτικών πληθυσμών, των θρησκευτικών αιρέσεων και σε διαίρεση του τεράστιου ισλαμικού κόσμου σε αμερικανόφιλους και μη ισλαμιστές.

Μέσα από ένα τέτοιο πολιτικό και θρησκευτικό σκηνικό προβάλλουν ταυτόχρονα και άλλα προβλήματα, αναφερόμενα στις διαπροσωπικές σχέσεις των ανθρώπων ή στην ηθική τοποθέτηση του ίδιου του προσώπου. Καίριο είναι σ' αυτή τη σχέση το πρόβλημα της ισοτιμίας των δύο φύλων με τις μαχητικές διεκδικήσεις του φεμινιστικού κινήματος, που –δεν είναι λίγες οι φορές– παίρνει τη μορφή αληθινής πολεμικής αναμέτρησης ανάμεσα στα φύλα, αντιπαραθέτοντας επιχειρηματολογίες ανέφικτες, μ' έναν

αγώνα χωρίς νόημα, αφού μοιραία είναι αποδεδειγμένο πως θα συμβιώσουν μέχρι συντέλειας του αιώνος αλληλοεξαρτημένα το ένα από το άλλο.

Θεωρείται άλλωστε συλλήβδην φαλλοκρατική η αντίληψη της υπεροχής του άνδρα και, συνεπώς, μιας in hoc καταπίεσης του ανδρικού πληθυσμού έναντι μιας γυναίκας... ανυπεράσπιστης με γυναικεία φύση από αιώνες υποταγμένη. Αυτή η θέση δημιουργεί αντίθεση και δεν επιτυγχάνεται άρση διά μιας συνθέσεως. Αντίθετα φέρνει σύγκρουση στα ζευγάρια, άρνηση αμοιβαίας δέσμευσης για έναν οργανωμένο έγγαμο βίο, εκκολάπτει μεγένθυνση του εγωισμού κάνοντας το πρόσωπο να συμπεριφέρεται σαν άτομο, που δεν επικοινωνεί και τυλίγει στη συνέχεια τον άνθρωπο στην παγερή μοναξιά του μη επικοινωνούντος.

Αυτού του είδους οι αλλοιώσεις στην κοινωνική μας προσωπικότητα, βέβαια, μας οδηγούν ταυτόχρονα σε συναισθήματα ανασφάλειας, απόρριψης της ηθικότητας του συνανθρώπου και συμπεριφορά αντιπαλότητας. Μιλάμε, δηλαδή, καθαρά για ρήξη επικοινωνίας των ανθρώπων μεταξύ τους και αυτό οδηγεί τα απομονωμένα άτομα σε επιθετικότητα. Πληθαίνουν τα διαζύγια (προσεγγίζουν την αναλογία 1:2 σε σχέση με το γάμο), αφού ο άνθρωπος έχει γίνει ευέξαπτος, καταφαγώθηκε από τον εγωισμό του και δεν δέχεται πλέον «μύγα να καθίσει στο σπαθί του». Αρπάζεται την ίδια στιγμή από τον ακόρεστο πανσεξουαλισμό, που έντονα καλλιεργούν χωρίς κανένα ηθικό φραγμό τα ΜΜΕ, και φτάνει να θεωρεί τον εαυτό του υποβαθμισμένο μέσα στη μονογαμική του σχέση. Αν μάλιστα απουσίαζε και η μάστιγα του αιώνα, το AIDS, δεν θα υπήρχε κανείς ουσιαστικά φραγμός.

Και δεν εξαντλούνται τα προβλήματα, που εξοβελίζουν την ηρεμία, τη γαλήνη της ψυχής και τη χαρά του ανθρώπου, ώστε επιτέλους να απολαύσει αυτά για τα οποία μοχθεί καθημερινά. Στα προαναφερθέντα προβλήματα οι νέοι επιπρόσθετα γεύονται κυριολεκτικά τον κίνδυνο των ναρκωτικών, το ανησυχητικό φαινόμενο ενός αυξανόμενου αλκοολισμού των νέων (η έκφραση «τα μπαράκια είναι in» γεμίζει αναιτιολόγητα τα στόματα και τα μυαλά των παιδιών μας), χωρίς να επιλύουν τίποτα από τα όσα τους βασανίζουν και προσαυξάνοντας τους κινδύνους σοβαρών βλαβών της υγείας τους, που κιόλας είναι βαριά από τις περιβαλλοντικές αλλοιώσεις. Η μοναξιά μέσα από ασυνεννοησία γονιών και παιδιών (το γνωστό μας «χάσμα των γενεών»), η κοινωνική εγκληματικότητα (βαρυνόμενη με τους αλλοδαπούς που παρασιτούν, από γειτονικές χώρες), η ανάγκη υπερκατανάλωσης, που διεστραμμένα προβάλλεται από τα ΜΜΕ και δημιουργεί στα παιδιά στερητικά σύνδρομα και ψευδαισθήσεις αποτυχημένων, αφού δεν μπορούν να γευτούν όλα τα προβαλλόμενα.

Σ' αυτά ακολουθεί η ανασφάλεια του πολίτη για τη ρευστή και μεταβαλλόμενη επίσης πολιτική του τόπου του, η υψηλή ανεργία, που δεν καλύπτεται με την απόκτηση επιπρόσθετων πτυχίων, επειδή είναι από τη φύση της νοσογόνα, η αυξανόμενη στέρηση λόγω πληθωρισμού και ανατιμήσεων και, συνεπώς, η ανάγκη αυτοσυγκράτησης, φαινομένου παντελώς ξένου για το νέο (*Αριστοτέλη*, Ρητορική 1389 α3-β18).

Μέσα λοιπόν από την κοινή ομολογία όλων των ανθρώπων πως ο αιώνας μας φεύγει φορτωμένος προβλήματα και πως αυτά δεν τα παίρνει μαζί του, αλλά τα κληροδοτεί στον επόμενο και μέσα από τις προειπωθείσες μαρτυρίες, δύο αλλότριας τοποθέτησης μαρτύρων εντοπίζουμε τα προβλήματα του σύγχρονου κόσμου σε οικολογικά, σε πολιτικά θρησκευτικά, σε κοινωνικά και σε ατομικά. Όλων όμως των προβλημάτων άμεσος δράστης και αληθινός ηθικός αυτουργός είναι ο άνθρωπος.

Το σχολείο, όμως, είναι ο χώρος μέσα στον οποίο διενεργείται μια επεξεργασία των ψυχονοητικών δραστηριοτήτων, που διαθέτει το παιδί, μέσα από διαδικασίες που συνιστούν τη μαθησιακή αγωγή. Δηλαδή οι γνώσεις και οι εμπειρίες της ανθρωπότητας επιλέγονται, ταξινομούνται, συστηματοποιούνται και προσφέρονται στο παιδί μέσα από διαδικασίες μάθησης με τη χρήση δια-

φόρων παιδευτικών συστημάτων, που αποσκοπούν στην ανετότερη απορρόφηση.

Παράλληλα, όμως, με τις γνωσιολογικές εμπειρίες επιχειρείται και η μετάδοση μηνυμάτων που αφορούν στη διαμόρφωση και καλλιέργεια ενός πρότυπου διαμορφωμένου σύμφωνα με τις ηθικές απαιτήσεις της πολιτείας στην οποία μεγαλώνει το παιδί. Είναι λοιπόν ένα πρότυπο μοντέλο μελλοντικού πολίτη, που θα διαθέτει συγκεκριμένα ηθικά και γνωστικά στερεότυπα (standards).

Περισσότερο ιδιάζων, όμως, είναι ο ρόλος του δασκάλου των θρησκευτικών στο Γυμνάσιο και στο Λύκειο (ο τίτλος του Θεολόγου ανήκει στους τρεις γνωστούς μας εκκλησιαστικούς Πατέρες και σε κανέναν άλλο), αφού από τη θέση του σαν «ανθρώπου της Εκκλησίας» καλείται να εκφραστεί με όχι προσωπικές απόψεις, αλλά με τη θέση που πρέπει να πάρει η Εκκλησία στον πόνο και στην κοινωνική αδικία. Είναι όλα τόσο καθετοποιημένα σαν προβλήματα, που εμφανίζεται η ίδια η ζωή του νέου να είναι πρόβλημα, με εγειρόμενο το ερώτημα από την πλευρά του: Γιατί ν' αγωνιστώ σ' έναν κόσμο που δεν ρωτήθηκα, πως θα 'θελα να είναι; Ας δώσουν τις λύσεις εκείνοι που τα προκάλεσαν.

Η άρνηση συμμετοχής, λοιπόν, και η αυτοεγκατάλειψη στην παθητική θέση του «ό,τι βγει» φέρνει τους νέους σε μια πανηδονιστική αντίληψη και σε φυγές μέσα από τους χώρους τους. Μπαράκια, βιασύνη να γευτούν όλες τις ηδονές μαζί, άρνηση ένταξης σε παιδευτικές λειτουργίες, βίαιες αντιδράσεις, σκληρή μουσική, επιπόλαιες και βραχύβιες σχέσεις, μηδενισμός, προκλητική συμπεριφορά, εξτρεμιστικές πολιτικές θέσεις (φασισμός, ναζισμός, υπερεθνικισμός), που οι προηγούμενες γενιές πολέμησαν κι απέρριψαν.

Μπορεί να πάει στο σημερινό νέο ένα Ευαγγέλιο ηλικίας 2.000 χρόνων; Αυτό είναι το πρόβλημα του δασκάλου των Θρησκευτικών στην τάξη. Δε φτάνει να μιλήσουμε για την αιωνιότητα και την αγάπη του Χριστού. Χρειάζεται αμεσότητα στο λόγο, ώστε να φανεί η θέση που παίρνει η σημερινή Εκκλησία. Ο καθηγητής όμως δεν μπορεί να ξεκόψει από το λόγο του Χριστού και τη θέση του Ευαγγελίου. Ποια θέση λοιπόν πρέπει να πάρει στην εκτροπή του κόσμου; Να αρκεσθεί σε γενικό αφορισμό του τύπου «σημεία των καιρών» και «η Αποκάλυψη άρχισε να υλοποιείται», όπως πολλοί φανατισμένοι πιστοί διατείνονται; Να κλειστεί στο χώρο του και να δεχτεί τη θέση της Εκκλησίας μέσα σε μια ασαφή και –γιατί όχι– οχληρή νωθρότητα;

Έτσι όμως δεν παρέχονται αποδεκτές λύσεις και καθιστούν ανέφικτη την πρόταση. Γι' αυτό και το πνεύμα της προσευχής πρέπει να ακουστεί δυναμικά από την ψυχή του καθηγητή, σα δασκάλου που αγωνίζεται να στηρίξει τις κλυδωνιζόμενες ψυχές των μαθητών του, που γίνονται βορά στην ασύμμετρη λογικοκρατία των καιρών μας: «πάσας ημών τας αισθήσεις της εμπαθούς νεκρώσεως ελευθέρωσον, αγαθόν ταύταις ηγεμόνα τον ένδοθεν λογισμόν επιστήσας» (*Λειτουργία Προηγιασμένων,* Α΄ ευχή των πιστών).

Μέσα απ' αυτό το πνεύμα θα καλέσει τους μαθητές να ξαναδούν με «νωπόν οφθαλμόν» τις αλήθειες του Ευαγγελίου με την ευχή τού «δος ημίν εν παντί χρόνω και καιρώ μελετάν την σην δικαιοσύνη, όπως προς το σον θέλημα οδηγηθέντες και τα ευάρεστά σοι ποιήσαντες, άξιοι γενώμεθα και της εκ δεξιών σου παραστάσεως, όταν ελεύση κρίναι ζώντας και νεκρούς» (*Λειτουργία Μ. Βασιλείου,* Ευχή οπισθάμβωνος της απολύσεως).

Οι νέοι πρέπει να καταλάβουν την επιπεδοποίηση της λογικής του αιώνα μας. Να δουν, ότι ο συλλήβδην τρόπος ζωής αφομοιώνει, μαζοποιεί και αποπροσωποποιεί τους ανθρώπους. Η τεχνοκρατία είναι τελικά υποπροϊόν, όταν γίνεται αυτοσκοπός και όχι συμβατική μέθοδος εξυπηρέτησης του ανθρώπου.

Οι νέοι πρέπει ν' αναπτύξουν το πρόσωπό τους απαλλαγμένο από τη μάζα, ξεχωριστές προσωπικότητες, όπως το εικόνισμα του πλάσαντος Θεού: «προφθάσωμεν το πρόσωπον Αυτού εν εξομολογήσει και εν

ψαλμοίς αλαλάξωμεν αυτώ. ότι Θεός μέγας Κύριος και βασιλεύς μέγας επί πάσαν την γην» (*Ψαλμ.* 94, 2-3). Αυτός, λοιπόν, ο μέγας Θεός τίμησε το πρόσωπο του ενός εκάστου από μας με την ενανθρώπησή Του «υπέρ λόγον ο Θεός τοις ανθρώποις ενούται» (Στιχηρό ιδιόμελο της παραμονής του Ευαγγελισμού, ήχος Δ΄). Πώς λοιπόν ν' απορρίψει ο νέος το στοιχείο της θείας κλήσεως; Το χριστιανικό ιδεώδες δοκιμάστηκε δια πυρός και σιδήρου, αλλά δεν κατέρρευσε, όσο κι αν κλυδωνίσθηκε.

Όταν λοιπόν κάποια διδασκαλία επιβιώνει, τότε δεν είναι αστήρικτη και παροδική, αλλά κρύβει το σπόρο του Θεού μέσα της. Συνωδά τούτων ακούγονται τα λόγια του Γαμαλιήλ: «ει δε εκ Θεού έστιν, ου δύνασθε καταλύσαι αυτό, μήποτε και θεομάχοι ευρεθήτε» (*Πράξ.* 5, 39).

Η δύναμη του Θείου Λόγου μπορεί ν' αγγίξει και σήμερα το νέο αρκεί να φτάσει σ' αυτόν φρέσκια, ζεστή και νωπή, δηλαδή πάλλουσα. Αν δοθεί μέσα από στηλιτευτικά μέτρα, αν ακουστεί πάνω από το λογικό ηθικοπλαστική, τότε ο νέος θα την αποστραφεί και θα προτιμήσει να ζήσει μακριά της. Δεν αντιλαμβάνονται οι άνθρωποι ομοιότροπα το συμφέρον τους και προτιμούν πιο πεζά και χειροπιαστά μηνύματα. Η αναγωγή σε μεταφυσικές αλήθειες βρίσκει ελάχιστους θιασώτες σήμερα. Ιδιαίτερα για το νεαρό Έλληνα με τις απίστευτα πολλές παρελκύσεις, που τον παρασύρουν σαν Σειρήνες, το πρόβλημα είναι πιο επώδυνο λόγω μειωμένης αγωγής και αγωγιμότητας.

Έτσι αντιλαμβάνεται και δέχεται αισθησιοκρατικά, ό,τι ακριβώς περνάει σαν ισχυρότερο σήμα μέσα του. Ο νέος κλονίζεται και, μετά από βιαστική απόφαση, αποδέχεται τα γεγονότα. Μαθαίνει να φέρεται σκληρά, να μην εμπιστεύεται, να ρέπει στον εύκολο τρόπο της ζωής και να μην αναπαράγει αξίες, ούτε να βιώνει τις ήδη υπάρχουσες. Αμφισβητίας, λοιπόν, από λάθος ή ενθουσιασμό ή μόδα.

Κι όμως στο βάθος τρυφερός. Ένα φοβισμένο παιδί, που βλέπει τη βία σαν προστασία και τρόπο ζωής. Ο καθηγητής των Θρησκευτικών πρέπει να δώσει το δικό του αγώνα ώστε να προσεγγίσει πρώτα το νέο. Να κερδίσει ύστερα την εμπιστοσύνη του. Να μιλήσει στη συνέχεια σε μια γλώσσα κατανοητή. Να γίνει κυριότατα πιστευτός. Να προσφέρει Χριστό, όχι σαν πραματευτής, αλλά σαν εγκολπωτής Του. Να πείσει το παιδί, ότι ο Χριστός δεν είναι ένα εκκλησιαστικό μόνο σύστημα λειτουργίας. Μια νομοτελεστική αρχή. Είναι ΒΙΩΜΑ, ΖΩΗ, ΒΕΒΑΙΟΤΗΤΑ.

Μ' αυτό τον τρόπο το κλίμα οικειότητας και αμοιβαίας εμπιστοσύνης οικοδομείται με αγάπη. Ο καθηγητής μπορεί να εξηγήσει στο μαθητή, πως όσα θεωρούσε μέχρι τώρα συνηθισμένα και τα προσπερνούσε (Χριστιανισμός - θρησκευτική ζωή) είναι αληθινά τελείως καινούργια, και, οπωσδήποτε, καινοτόμα έναντι αυτών, που με επίφαση κρίνονται σα νέα και επιπόλαια υιοθετούνται από τη νεολαία.

Τίποτα δεν είναι εύκολο. Οι αποτυχίες πολλές. Πρέπει να ενταθούν όμως οι προσπάθειες, ώστε με προσευχή και επιμονή ο καθηγητής να μπορέσει να παλέψει σ' ένα χώρο, όπως η τάξη, που η μεταβολή των καιρών συμβαίνει και έντονα και τη βρίσκει, στο σύνολό της σχεδόν, απροετοίμαστη.

ΚΕΙΜΕΝΑ - ΑΠΟΨΕΙΣ

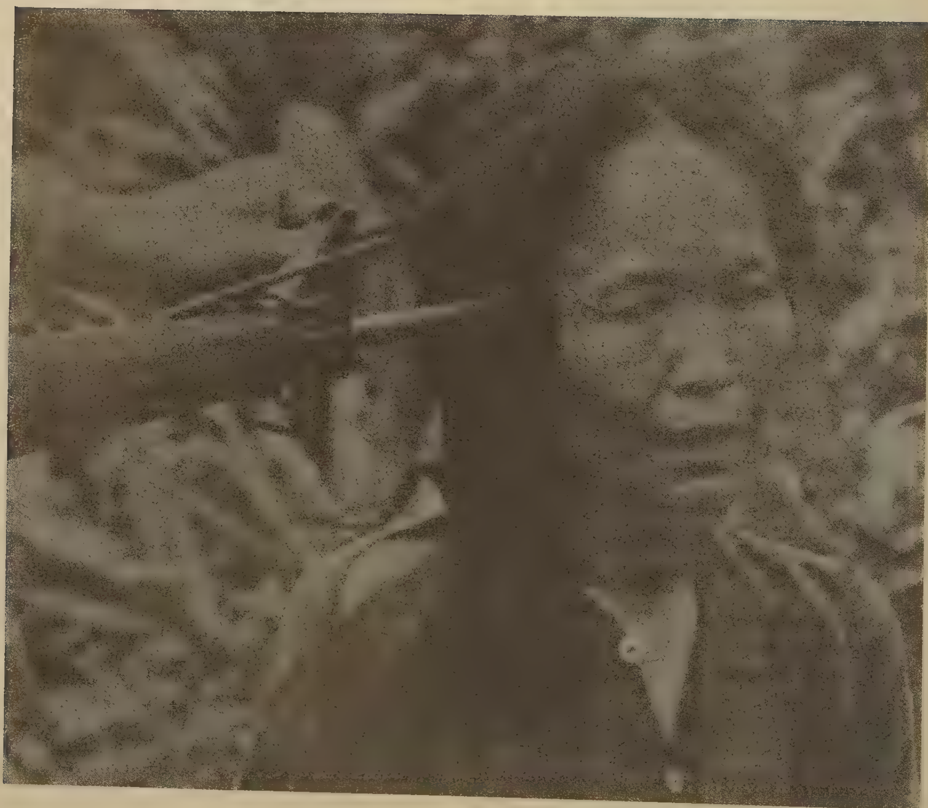
Μια δωδεκάχρονη Κορεάτισσα που ζει σε μια φτωχογειτονιά της Σεούλ, δίνει δεικτικά, σε ποιητική μορφή, το πρόσωπο της φτώχειας σε μια σχετικά πλούσια χώρα:

Το όνομα της μητέρας μου είναι
στενοχώρια,
Το καλοκαίρι, η μητέρα μου
στενοχωριέται για το νερό,
Το χειμώνα στεναχωριέται για το
κάρβουνο,
Κι όλο το χρόνο, στεναχωριέται για το
ρύζι.
Όλη τη μέρα, η μητέρα στενοχωριέται
για το πώς θα τα βγάλουμε πέρα,
Τη νύχτα, στεναχωριέται για τα παιδιά,
Και όλη μέρα, στενοχωριέται και
στενοχωριέται.
Έτσι, το όνομα της μητέρας μου είναι
στενοχώρια,
Το όνομα του πατέρα μου είναι
ξέφρενο πιώμα,
Και το δικό μου είναι δάκρυ και
στεναγμός.

Από το έντυπο του Π.Σ.Ε. «Towards an Ecumenical Theological Affirmation on Justice, Peace and the Integrity of Creation», Απόδοση: Β. Σ.

Στην αρχή ήρθαν να πάρουν τους
Εβραίους.
Δεν ήμουν Εβραίος και δεν φώναξα.
Μετά ήρθαν να πάρουν τους
κομμουνιστές.
Δεν ήμουν κομμουνιστής και δεν
φώναξα.
Έπειτα ήρθε η σειρά των
σοσιαλδημοκρατών,
δεν ανήκα σε αυτό το κόμμα
και δεν έβρισκα λόγο να διαμαρτυρηθώ.
Ακολούθησαν οι ομοφυλόφιλοι,
ούτε και αυτό, σκέφτηκα, με αφορούσε.
Στο τέλος ήρθε η σειρά των τσιγγάνων.
Ούτε και τότε βρήκα λόγια
για να εκφράσω την αντίθεσή μου.
Ο επόμενος στη σειρά ήμουν εγώ.
Αλλά δεν υπήρχε κανένας για να
φωνάξει.

Μάρτιν Νιμέλερ, *Ελευθεροτυπία* 32/4/1993.



ΕΠΙΚΑΙ-ΡΟΤΗΤΑ

Οι ταυτότητες και το θρήσκευμα

Πρέπει να αναγράφεται το θρήσκευμα του πολίτη στο δελτίο της ταυτότητάς του;

Το θέμα δίχασε το Ελληνικό Κοινοβούλιο και για μια άλλη φορά αποτέλεσε αντικείμενο τριβών στις σχέσεις Πολιτείας και Εκκλησίας.

Η άποψη που υποστηρίζει πως δεν πρέπει να αναγράφεται στηρίζεται στο γεγονός ότι το θρήσκευμα δεν αποτελεί στοιχείο προσδιοριστικό της *ταυτότητας* του προσώπου, από νομική τουλάχιστον θεώρηση, αλλά εσωτερικό θέμα της συνείδησής του, που δεν επιτρέπεται να θεμελιώσει οποιαδήποτε διάκριση υπέρ ή σε βάρος του. Τη θέση αυτή υιοθέτησε η Ευρωπαϊκή Κοινότητα για τις ταυτότητες των κρατών-μελών της, οι οποίες θα πρέπει να έχουν ενιαίο τύπο και θα υποκαταστήσουν τα διαβατήρια εντός της Κοινότητας.

Η αντίθετη άποψη, που υποστηρίζεται από την επίσημη Εκκλησία και πολλά μέλη του Κοινοβουλίου ανεξαρτήτως κομματικής ένταξης, βασίζεται στο γεγονός ότι, για τους Έλληνες, το θρήσκευμα συνάπτεται άμεσα με την εθνική τους υπόσταση και ότι η αναγραφή του στο δελτίο ταυτότητας θα ενδυνάμωνε τη θρησκευτική και εθνική συνείδηση σε μια εποχή εθνικά κρίσιμη, όπου οι διαμάχες μεταξύ λαών έχουν άμεσο θρησκευτικό χαρακτήρα.

Στα πλαίσια της διαφωνίας, η επίσημη Ελληνική Πολιτεία νόμισε πως βρήκε τη λύση με μια «μεσοβέζικη», όπως πάντα, πρόταση: Να αναγράφεται το θρήσκευμα προαιρετικά! Η «μέση» αυτή άποψη είναι, νομίζω, η χειρότερη. Προαιρετική εγγραφή σε δημόσιο έγγραφο δεν έχει θέση. Εξάλλου, θα εξέθετε όσους δεν αναγράψουν το θρήσκευμα στην υπόνοια ότι δεν είναι καλοί Χριστιανοί και θα δημιουργούσε για άλλη μια φορά –όπως έγινε και με τον τύπο του γάμου– ένα «κριτήριο» διάκρισης των πολιτών σε «κακούς» και «καλούς», σε «πιστούς» και «άπιστους», σε «δικούς μας» και «άλλους», συντηρώντας την ολέθρια νοοτροπία του «εσωτερικού εχθρού», τη στιγμή που απαιτείται ακριβώς η εθνική μας ενότητα. Το κακό μάλιστα είναι ότι τέτοιες διακρίσεις στηρίζονται σε ένα καθαρά *τυπικό* στοιχείο, καθώς εξομοιώνουν την πραγματική πίστη του ανθρώπου με την τυπική αναγραφή της στην ταυτότητά του.

Η ταυτότητα, ωστόσο, δεν αποτελεί απόδειξη για την πίστη του πολίτη. Βεβαιώνει μόνο το όνομα, την ηλικία, την υπηκοότητα, τον τόπο της κατοικίας του, αλλά δεν μπορεί να αποδείξει θέματα της εσωτερικής του συνείδησης.

Όσοι νομίζουν ότι το θρήσκευμα είναι δυνατόν να εξομοιωθεί με την υπηκοότητα αδικούν ασφαλώς το πρώτο. Η υπηκοότητα αποτελεί θέμα αναγραφής στα μητρώα ενός κράτους και είναι άσχετη με τον πατριωτισμό του εγγραφόμενου. Το θρήσκευμα είναι θέμα βαθύτατης εσωτερικής πίστης που δεν έχει καμία σχέση με εγγραφές ή διαγραφές από οποιοδήποτε μητρώο. Όπως λοιπόν ο πατριωτισμός του πολίτη –ως εσωτερικό θέμα της συνείδησής του– δεν αναγράφεται στο δελτίο ταυτότητας, έτσι δεν μπορεί να αναγράφεται και το θρήσκευμα, που αποτελεί και αυτό θέμα πίστης και όχι τυπικό θέμα απογραφής. Πρέπει να γίνει κατανοητό ότι το δελτίο ταυτότητας αποτελεί δημόσιο *αποδεικτικό* έγγραφο, στο οποίο καταγράφεται μόνο ό,τι πλήρως μπορεί να αποδειχθεί.

Σε μια εποχή που η Ανθρωπότητα επιζητεί να μειώσει τις διαφορές μεταξύ των αν-

θρώπων, η αναγραφή του θρησκεύματος ως άλλη μια πηγή διακρίσεων δεν είναι σκόπιμη. Όσοι σέβονται πραγματικά τη θρησκεία οφείλουν να την κρατήσουν μακριά από τις διαφοροποιήσεις και τις διαμάχες των ανθρώπων που οδηγούν τελικά στην αιματοχυσία. Και τούτο ισχύει κατεξοχήν για τη θρησκεία της Αγάπης.

Εξάλλου, αν τελικά αναγραφεί το θρήσκευμα στα δελτία ταυτότητας, οι Έλληνες θα είναι οι μόνοι κάτοικοι της Κοινότητας που θα έχουν το διακριτικό αυτό. Στο μέτρο που οι ταυτότητες αποτελούν αποδεικτικό έγγραφο μόνο για το εσωτερικό της Κοινότητας, και όχι για τα άλλα εκτός αυτής κράτη, η αναγραφή του στοιχείου τούτου θα δημιουργήσει τυπικά μια θρησκευτική μειονότητα εντός της Κοινότητας, και δεν βλέπω ειλικρινά πια ωφέλιμη για μας σκοπιμότητα θα μπορούσε να έχει κάτι τέτοιο.

Ι. Μανωλεδάκης

ΑΝΑΖΗΤΩΝΤΑΣ ΤΗΝ ΑΛΗΘΕΙΑ ΚΑΤΩ ΑΠΟ ΤΑ ΕΡΕΙΠΙΑ ΤΗΣ ΒΙΑΣ (ΒΟΣΝΙΑ-ΕΡΖΕΓΟΒΙΝΗ)

Η σύγχυση είναι ολοφάνερη· άλλοι κάνουν λόγο για αγώνα εθνικιστικής καθαρότητας ανάμεσα στους Σέρβους, τους Βόσνιους και τους Κροάτες, που βρέθηκαν να συγκατοικούν από αιώνες στην ίδια περιοχή, άλλοι για θρησκευτικό και ιερό πόλεμο ανάμεσα σε Ορθόδοξους Χριστιανούς, τους Μουσουλμάνους και τους Ρωμαιοκαθολικούς, και άλλοι για σκοτεινούς πολιτικούς σχεδιασμούς, έξωθεν κατευθυνόμενους, τους οποίους εν αγνοία τους υπηρετούν αλληλοεξοντωνόμενοι οι παραπάνω λαοί. Σε κάθε περίπτωση, οι Σέρβοι εμφανίζονται διεθνώς, είτε ως ρατσιστές είτε ως φανατικοί Ορθόδοξοι, ως υπαίτιοι γι' αυτή την κατάσταση, ως «φονιάδες» και «εγκληματίες».

Κάθε δυναμική ενέργεια της σερβικής πλευράς διογκώνεται και παρουσιάζεται ως καταπάτηση της διεθνούς νόμιμης τάξης και, φυσικά, τα θύματα αυτής της αναστάτωσης προϊόντα θηριωδίας και εγκληματικής συμπεριφοράς. Ενώ, αντίθετα, οι επιθέσεις κατά των Σέρβων και οι σφαγές του άμαχου σερβικού πληθυσμού περνούν στα ψιλά γράμματα και σε καμιά περίπτωση δεν λαμβάνονται υπόψη στη διαμόρφωση της διεθνούς πολιτικής και της διεθνούς στάσης απέναντι στο ζητούμενο, που είναι η αποκατάσταση της ειρήνης στην περιοχή.

Η αλήθεια, πάντως, στη φάση που σήμερα έφτασαν τα πράγματα –ύστερα από ενάμισι χρόνο αιματοχυσίας– βρίσκεται πράγματι δραματικά συσκοτισμένη, αφού σε όλη πλέον την έκταση των αντιμαχόμενων πλευρών έχει επιβληθεί και κυριαρχεί η λογική της βίας! Και δυστυχώς το κακό δεν περιορίζεται μόνο στο συγκεκριμένο χώρο· η λογική αυτή της βίας έχει συμπαρασύρει (στο ποσοστό που δεν αληθεύει ότι υπαγορεύεται εκείθεν) και ολόκληρη τη διεθνή κοινότητα.

Αποκαλυπτική, για μια τέτοια ερμηνεία, υπήρξε η πρόσφατη στάση των ισχυρών της γης, οι οποίοι, ακόμα και την ώρα της ύστατης προσπάθειας για αναζήτηση ειρηνικών μέσων διευθέτησης του προβλήματος, όταν όλες οι πλευρές των αντιμαχομένων έδειχναν τον καλύτερο εαυτό τους και με συναίσθηση υψηλής ευθύνης προσέρχονταν στην τράπεζα των διαπραγματεύσεων της Αθήνας, απειλούσαν ευθέως και μόνο τους Σέρβους, ότι αν δεν υποκύψουν και δεν υπογράψουν την προαποφασισμένη συμφωνία, και αν δεν την εφαρμόσουν, θα δεχθούν τους βομβαρδισμούς και την επίθεση της διεθνούς δύναμης, που από μέρες έχει περικυκλώσει τη χώρα τους και είναι έτοιμη γι' αυτό.

Τίθεται λοιπόν, ύστερα από τα παραπάνω, σε όλους μας και σ' αυτούς που καθημερινά παρακολουθούν μέσα από τον Τύπο και τα λοιπά ΜΜΕ τις φοβερές και αταίριαστες για πολιτισμένους λαούς εξελίξεις στη γειτονιά μας, το ερώτημα: τι ζητούν οι Σέρβοι, που είναι τόσο αντίθετο με τη δικαιοσύνη και μοιραία τους οδηγεί στη διεθνή απομόνωση και τι επιδιώκουν οι Μουσουλμάνοι Βόσνιοι και Κροάτες, που τους επιτρέπει να χρησιμοποιούν κάθε μέσο και να συμπεριφέρονται με κάθε αγριότητα, χωρίς παρ' όλα αυτά

να παρεξηγούνται, αλλά να έχουν μόνιμα και αταλάντευτα τη διεθνή κοινότητα με το μέρος τους;

Χωρίς να υποκύψουμε στον πειρασμό, να ανατρέξουμε στο παρελθόν και να φτάσουμε μέχρι το Μεσαίωνα, προκειμένου να ερευνήσουμε τις εποχές και τα κίνητρα που ώθησαν τους Σλάβους να εγκατασταθούν στην περιοχή της Βοσνίας και Ερζεγοβίνης, είμαστε υποχρεωμένοι να αναφέρουμε πως τόσο οι Σέρβοι, όσο και οι λοιποί Σλάβοι, είναι παλαιοί κάτοικοί της και πως οι Βόσνιοι Μουσουλμάνοι είναι και αυτοί από το ίδιο σλαβικό χριστιανικό γένος, που όμως κάτω από την πίεση του τουρκικού «πολιτισμού» αναγκάστηκαν κατά το 16ο αιώνα και μετά να αλλαξοπιστήσουν.

Σήμερα, πάντως, η Βοσνία-Ερζεγοβίνη, σύμφωνα με την απογραφή του 1981, έχει 4.000.000 κατοίκους, από τους οποίους 1.540.000 είναι Μουσουλμάνοι, 1.321.000 Σέρβοι, 735.000 Κροάτες, 316.000 ανάμεικτοι Γιουγκοσλάβοι και περί τις 90.000 διάφοροι άλλοι. Όπως δε αποδεικνύουν τα πράγματα και όπως ήταν φυσικό, οι διάφορες αυτές εθνικές ομάδες δεν αποτελούσαν κλειστές και περιχαρακωμένες εδαφικά κοινωνίες, αλλά στο πέρασμα του χρόνου βρέθηκαν αλλού μεν να συγκατοικούν, αλλού δε κατά μικρές ομάδες και χωριά να αποτελούν ανάμεικτα τμήματα του γενικότερου εθνογεωγραφικού μωσαϊκού της περιοχής.

Τούτο, βέβαια, παρ' όλη την ιδιαιτερότητα και την ιδεολογική και θρησκευτική διαφορά μεταξύ τους, δεν αποτελούσε πάντα και υποχρεωτικά και αιτία γενικής σύγκρουσης ανάμεσά τους. Οι προπαγάνδες, οι προσηλυτισμοί και ανταγωνισμοί μεταξύ τους υπήρχαν και διεξάγονταν μεμονωμένα και σε ήπια μορφή. Ιδιαίτερα, κατά την περίοδο της κομμουνιστικής διακυβέρνησης της χώρας, οι διάφορες εθνικές ομάδες απολάμβαναν μια εξωτερική και φαινομενική ισότητα, που δεν επέτρεπε τη φανερή επιβολή του ενός στοιχείου επί του άλλου, χωρίς τούτο να σημαίνει πως δεν ευνοήθηκαν από το ίδιο το καθεστώς οι Μουσουλμάνοι και οι Κροάτες, για να προωθηθούν σε καλύτερες θέσεις ή σε πιο εύφορες και πλουτοπαραγωγικές περιοχές. Εκείνο όμως που αποτέλεσε πραγματικό σκάνδαλο του καθεστώτος και πρόκληση για τους λαούς της περιοχής ήταν η κατά το έτος 1974 αναγνώριση από το Γιουγκοσλαβικό Σύνταγμα ιδιαίτερου έθνους, με βάση όχι τη διεθνώς παραδεδεγμένη εθνική ιδιαιτερότητα αλλά τη θρησκευτική μουσουλμανική πίστη. Έτσι γεννήθηκε το Βοσνιακό-Μουσουλμανικό έθνος, που δεν ήταν τίποτε άλλο από Σέρβους ή άλλους Σλάβους, που υποχρεώθηκαν κατά καιρούς να ασπασθούν το Μουσουλμανισμό!

Η σημερινή εν τούτοις φωτιά άναψε από την ίδια τη διεθνή κοινότητα, που έσπευσε να αναγνωρίσει «εθνικά» κράτη, με βάση την εθνικά ψευδή και τεχνητή Τιτοϊκή διαίρεση της πρώην Γιουγκοσλαβίας στις γνωστές ομόσπονδες σοσιαλιστικές Δημοκρατίες της. Κανείς δεν νοιάστηκε, αν τα εθνικά ονόματα αυτών των Δημοκρατιών και τα όρια της επικράτειάς τους ανταποκρίνονται σε αντίστοιχους λαούς· αν δηλαδή η Κροατία κατοικείται από Κροάτες, η Σλοβενία από Σλοβένους, η Βοσνία-Ερζεγοβίνη από Βόσνιους ή η «Μακεδονία» από «Μακεντόντσοι» έστω, για να δικαιούνται να αναγνωριστούν και με τα ανάλογα ονόματα.

Οι Σέρβοι βρέθηκαν κατά εκατοντάδες χιλιάδες κατεσπαρμένοι στις πέριξ της κυρίως Σερβίας αυτές νέες Δημοκρατίες, και από κυρίαρχοι στη χώρα τους –σε πολλές περιπτώσεις ως πρώτοι και πάντως αρχαιότεροι κάτοικοί της– στη μειονεκτική μειονοτική θέση, ανάμεσα σε Κροάτες, σε «Μουσουλμάνους», «Μακεντόντσοι» ή Αλβανούς! Ίσως, μάλιστα, το τραγικότερο και εθνικά αξεπέραστο θα είναι, αν στη συνέχεια επιχειρηθεί από τη διεθνή κοινότητα η ίδια νέα τάξη και στο Κοσσυφοπέδιο, όπου ο σερβικός πληθυσμός θα υποχρεωθεί να αποτελέσει ξένο στοιχείο, ανεπιθύμητη μειονότητα ανάμεσα στους Αλβανούς, στην πρώτη κοιτίδα του, εκεί που ακόμα υψώνονται οι «Παρθενώνες» του, το Σερβικό Πατριαρχείο και τα μεγαλύτερα μνημεία της ζωής και του πολιτισμού του!

Κανείς δε νοιάστηκε και δε φαίνεται να νοιάζεται, αν οι Σέρβοι αυτοί είναι αποδε-

κτοί –έστω και ως μειονότητες– από τις κοινωνίες των εν λόγω νέων ανεξάρτητων κρατών. Δεν γνωρίζουν μήπως αυτοί που θέλουν να επιβάλουν τη νέα τάξη, ότι χθες ακόμα, κατά το Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, και χωρίς να υπάρχει κάποιο προηγούμενο και κάποια σοβαρή αιτία αντεκδίκησης, οι Κροάτες Ustaši κατέσφαξαν περί τις 800.000 Σέρβους ορθόδοξους; Ποια διεθνής κοινότητα έχει το δικαίωμα να αφαιρέσει τα κυριαρχικά δικαιώματα αυτών των Σέρβων, που γλίτωσαν από εκείνη τη σφαγή και ως παλαιοί κάτοικοι της περιοχής ξαναβρήκαν το ρυθμό της ζωής τους μέσα στα πλαίσια της τέως γιουγκοσλαβικής επικράτειας; Ποιος και με ποιο τρόπο εγγυάται την ισοτιμία τους με τους άλλους πολίτες αυτής της νέας χώρας, όταν το Σύνταγμά της αναγνωρίζει ως κυρίαρχους υπηκόους της μόνο τους Κροάτες;

Αλλά μήπως το ίδιο δεν συμβαίνει και με τη Βοσνία-Ερζεγοβίνη και αύριο ίσως με το Κοσσυφοπέδιο; ΄Ολοι αυτοί οι σερβικοί πληθυσμοί, που χωρίς δικό τους φταίξιμο βρέθηκαν να αγωνίζονται απεγνωσμένα για την προστασία της αξιοπρέπειας, της περιουσίας, των ανθρώπινων δικαιωμάτων τους, ζήτησαν και, όπως ήταν φυσικό, βρήκαν τη συμπαράσταση των απανταχού Σέρβων και της κυβέρνησης του Βελιγραδίου. Και φυσικά, εφ' όσον οι φωνές τους δεν εισακούστηκαν από εκείνους που αυτοδιορίστηκαν ως διευθυντές για την επιβολή της νέας τάξης στην περιοχή, η σύγκρουση και η λογική των όπλων στη διευθέτηση του θέματος υπήρξε αναπόφευκτη.

Σήμερα δε, ύστερα από ενάμισι χρόνο δυναμικής αναμέτρησης, είναι επόμενο να εχει απομακρυνθεί κάθε λογική και τη θέση της να έχει πάρει το πάθος, η δίψα για εκδίκηση και ο παραλογισμός. Πολύ δε περισσότερο, είναι πια βέβαιο πως δεν μπορεί να βρει κανείς την αλήθεια και τη δικαιοσύνη, όταν ψάχνει ανάμεσα στα αλλεπάλληλα παραβιασμένα ανθρώπινα ερείπια, την αλλαπάλληλα και εκατέρωθεν παραβιασμένη ανθρώπινη αξιοπρέπεια! Μήπως είναι μέτρο σύγκρισης και αναζήτησης της αλήθειας ο αριθμός των θυμάτων ή των εκατέρωθεν βιασμένων γυναικών;

Η αλήθεια είναι πληγωμένη και παραπεταμένη πρώτα από τους μεγάλους και ισχυρούς και έπειτα από τους αντιμαχόμενους. Ο αγώνας όλων των αντιμαχόμενων εκεί που οδηγήθηκαν σήμερα τα πράγματα, με τη συμβολή του ξένου παράγοντα, είναι αγώνας επιβίωσης· είναι στο μεγαλύτερο μέρος του εθνικός και ελάχιστα θρησκευτικός. Οι θρησκευτικοί δε ηγέτες όλων των πλευρών θα πρέπει να προσέξουν ιδιαίτερα τον κίνδυνο, να εμφανιστεί ως αιτία της σύγκρουσης η θρησκευτική διαφορά ανάμεσα στους λαούς τους, με σκοπό οι υπεύθυνοι να επεκδυθούν των ευθυνών τους, είτε να ξεσηκώσουν και να φανατίσουν περισσότερο τα πλήθη! Και, φυσικά, στο τέλος να χρεώσουν την καταστροφή, που αναπόφευκτα θα ακολουθήσει, στο θρησκευτικό φανατισμό και την ανικανότητα των θρησκευτικών ηγετών να συνεννοηθούν μεταξύ τους!

Σήμερα, το διακριτικό γνώρισμα ανάμεσα στους αντιμαχόμενους, χωρίς καμία αμφιβολία, είναι η εθνική τους ιδιαιτερότητα και στόχος κάθε πλευράς είναι η εξασφάλιση της επιβίωσης και της εν ασφαλεία αυριανής ζωής τους. Η αναζήτηση της αλήθειας και της δικαιοσύνης, μέσα σε ένα τέτοιο σύμπλεγμα συγκρουόμενων συμφερόντων και διεκδικήσεων, δεν είναι εύκολη δουλειά. Πολύ δε περισσότερο, δεν είναι εύκολο να ανευρεθεί η αλήθεια και η δικαιοσύνη, όταν η λογική της βίας έχει συσσωρεύσει στην περιοχή χιλιάδες θύματα, ποταμούς αίματος, ξεκληρισμένες οικογένειες, αναρίθμητα ορφανά, ερείπια, πείνα και δυστυχία!

Εάν όμως είναι πράγματι δύσκολο έως και ακατόρθωτο, σε πολλές περιπτώσεις, να βρεθεί η αλήθεια, ύστερα από τις παραπάνω ανεξέλεγκτες παραβιάσεις της, δεν είναι καθόλου δύσκολο να ξεχωρίσει κανείς και τι δεν είναι, και ας προβάλλεται διεθνώς ως αλήθεια: Δεν είναι αλήθεια ότι οι Σέρβοι είναι σφαγείς και εγκληματίες· εάν έτσι αποτιμάται ο αγώνας τους για την προστασία της ελευθερίας και των ανθρώπινων δικαιωμάτων τους, τότε πώς πρέπει να χαρακτηριστεί ο αγώνας των Μουσουλμάνων, που έχουν και τη συμπαράσταση των έξωθεν ομοθρήσκων τους ή των Κροατών με τους υψη-

λούς και ισχυρούς τους προστάστες; Δεν είναι αλήθεια ότι οι Σέρβοι επιδιώκουν την εξόντωση των άλλων εθνικών στοιχείων! Δεν είναι αλήθεια ότι οι Σέρβοι διεξάγουν ιερό πόλεμο. Οι Σέρβοι, όπως και οι άλλοι λαοί της περιοχής, αγωνίζονται για την επιβίωσή τους, και οι όποιες ακρότητες σ' αυτό τον αγώνα τους δεν περιορίζονται μόνο στο δικό τους στρατόπεδο· εξ ίσου βαρύνουν και τους Μουσουλμάνους και τους Κροάτες. Γι' αυτό και δεν νομιμοποιείται η διεθνής εναντίον τους κατακραυγή. Η ευθύνη για όσα συμβαίνουν στη Βοσνία-Ερζεγοβίνη ανήκει πρώτα σ' αυτούς που άναψαν τη φωτιά στην περιοχή και με ιδιαίτερη φροντίδα τη συντηρούν, και κατά δεύτερο λόγο στους αντιμαχόμενους, Σέρβους, Μουσουλμάνους και Κροάτες!

Ιωάννης Ταρνανίδης

ΒΟΣΝΙΑ... 8 ΜΑΡΤΗ

Μια ακόμη μέρα του έτους έχει γίνει πια θεσμός και έχει ακολουθήσει τη μοίρα όλων των επετείων. Ο λόγος για την 8 Μάρτη, μέρα αφιερωμένη στη γυναίκα, που δεν κατάφερε να γλιτώσει από τα ραδιόφωνα, τις τηλεοράσεις και τα παντός είδους έντυπα που έσπευσαν –σύμφωνα με τη γνωστή τακτική τους– να καλύψουν τα κενά τους με μια πληθώρα, ανούσιων και βαρετών στο μεγαλύτερο μέρος τους, επετειακών εκπομπών και άρθρων. Δεν κατάφερε, επίσης, να διαφοροποιηθεί από άλλες εορταστικές εκδηλώσεις και πανηγυρισμούς, με αποτέλεσμα να αποτελεί αφορμή και άλλοθι για εξόδους κυριών και συνεστιάσεις που προσφέρουν, στην καλύτερη περίπτωση, την ψευδαίσθηση της ελευθερίας και της ισότητας. Κανείς, βέβαια, δε θα είχε την παραμικρή αντίρρηση για τα παραπάνω, αν δεν απειλούσαν να επισκιάσουν ή να παραποιήσουν, εσκεμμένα ή μη, την πραγματική σημασία αυτής της μέρας.

Και είναι ίσως ευτύχημα η καθυστέρηση της έκδοσης του περιοδικού μας, καθώς μας δίνει την ευκαιρία, λόγω της χρονικής απόστασης, μιας πιο ψύχραιμης και καθόλου επετειακής ματιάς στο πρόβλημα. Γιατί η 8 Μάρτη είναι, πρώτα από όλα, μέρα θύμησης του πόνου, της αδικίας, της καταπίεσης σε βάρος των γυναικών, αλλά και της αλλοτρίωσης του ανθρώπου· του ανθρώπου που μπορεί να δηλώνει χριστιανός, αλλά ποτέ δε φαίνεται να έλαβε σοβαρά υπόψη του τι σημαίνει ότι «ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς (Γέν. 1, 27) και ότι «(ἐν Χριστῷ) οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδε ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καί θῆλυ...» (Γαλ. 3, 28). Ακόμη υπάρχουν και προβληματίζουν πολλούς ερωτήματα που θέτουν σε αμφισβήτηση το γεγονός ότι η γυναίκα είναι άνθρωπος, ότι μπορεί να κατέχει θέση στην κοινωνία έξω από το χώρο του σπιτιού, ότι μπορεί να αναλάβει και ρόλους άλλους από εκείνους τους «παραδοσιακούς», της μάνας, συζύγου-νοικοκυράς ή πόρνης, ότι τελικά μπορεί να είναι κάτι παραπάνω από ένα «συμπαθές και χαριτωμένο δίποδο ον».

Είναι μια μέρα εκ των προτέρων ορισμένη, για να έρχονται κάθε φορά στο φως της δημοσιότητας ζητήματα και πρόσωπα αποκλεισμένα από την κεντρική πολιτική σκηνή. Αποτελεί μιαν ευκαιρία, για να καταδειχθεί περίτρανα πως το «προσωπικό είναι πολιτικό», πως καμιά κοινωνία δεν μπορεί να εφησυχάζει όσο υπάρχουν άνθρωποι που αδικούνται και δυστυχούν. Γιατί ακόμη και στις περιπτώσεις όπου αιτήματα του φεμινιστικού κινήματος (που θα έπρεπε να είναι αιτήματα του συνόλου της κοινωνίας), ρυθμίστηκαν από νόμους και διατάξεις, την ίδια στιγμή αναιρέθηκαν στην πράξη από μιαν άλλη ανώτερη δύναμη, εκείνη των ηθών και των εθίμων.

Η 8 Μάρτη γιορτάστηκε και φέτος, ενώ υπάρχουν γυναίκες που δυστυχούν λόγω του φύλου τους· γυναίκες που πρώτες αυτές πλήττονται από την ανεργία· άλλες που κρίθηκαν αντιπαραγωγικές λόγω εγκυμοσύνης και απολύθηκαν από τη δουλειά τους (και μάλιστα με την κάλυψη ή την ανοχή του νόμου)· μητέρες, που μεγαλώνουν τα παιδιά τους αντιμετωπίζοντας την πλήρη απουσία κοινωνικής μέριμνας. Το πιο τραγικό όμως και εντελώς παράλογο δεν είναι ότι πληρώνουν πρώτες από όλους τις συνέπειες της

οικονομικής κρίσης, αλλά ότι σε περίοδο πολέμου βιώνουν ανήμπορες την ωμότητα και την παράνοια σε κάθε μόριο του κορμιού τους, και βρίσκονται αντιμέτωπες με καταστάσεις που οι ίδιες δεν έχουν προκαλέσει· κανείς δεν τις έχει ρωτήσει πιο πριν, δεν συμμετείχαν στη λήψη αυτών των αποφάσεων και δεν έχουν τη δυνατότητα παρέμβασης στη διαμόρφωση των εξελίξεων. Το παράλογο προκύπτει από μια απλή στατιστική παρατήρηση, σύμφωνα με την οποία μόνο το 1% του παγκόσμιου πλούτου ανήκει στις γυναίκες. Άρα θα μπορούσε κανείς να πει πως είναι οι τελευταίες που ένας πόλεμος, ως η έσχατη μορφή οικονομικών και εδαφικών διεκδικήσεων, θα τις αφορούσε.

Παράδειγμα για τα παραπάνω αποτελεί η περίπτωση της πρώην Γιουγκοσλαβίας και οι εξελίξεις εκεί που θέτουν με τον πιο δραματικό τρόπο την οξύτητα του προβλήματος. Οι γυναίκες εκεί βρίσκονται αντιμέτωπες με την παράνοια και την κτηνωδία που για ορισμένες είναι χειρότερη κι από τον ίδιο το θάνατο. Οι αντιμαχόμενοι Σέρβοι, Κροάτες και Βόσνιοι, Ορθόδοξοι, Καθολικοί και Μουσουλμάνοι (χωρίς καμία διάθεση να χαρακτηριστεί αυτός ο πόλεμος ή να διερευνηθεί το δίκιο ή άδικο της όποιας πλευράς) αγωνίζονται και απορρίπτουν με πείσμα τα μέχρι τώρα προτεινόμενα ειρηνευτικά σχέδια και εμφανίζονται αδιάλλακτοι απέναντι σε οποιοδήποτε συμβιβασμό. Σε ένα μόνο θέμα βρέθηκαν όλοι αυτοί οι «ηρωϊκοί πολεμιστές» απόλυτα σύμφωνοι: στο «δικαίωμά» τους να βιάζουν τις γυναίκες των αντιπάλων τους. Θα έλεγε κανείς πως πέρα από τα πεδία των μαχών, ο πόλεμος αυτός διεξάγεται και σε ένα άλλο επίπεδο με αντιπάλους αυτή τη φορά όχι εθνικές ή θρησκευτικές ομάδες, αλλά τα δύο φύλα. Η ουσιαστική διαφορά ανάμεσα στα δύο επίπεδα είναι ότι στο δεύτερο οι «νικητές» και οι «ηττημένοι» είναι προσδιορισμένοι εκ των προτέρων. Αλλά και οι συνέπειες του πολέμου αυτού είναι προσδιορισμένες. Οι βιασμένες γυναίκες θα κληθούν για άλλη μια φορά να φανούν μεγαλόψυχες, καρτερικές, τρυφερές και να δεχτούν μοιρολατρικά τον εξευτελισμό της αξιοπρέπειάς τους, την καταρράκωση της προσωπικότητάς τους και τη βάναυση παραβίαση των πιο στοιχειωδών ανθρώπινων δικαιωμάτων τους. Τα πρώτα σημάδια φάνηκαν ήδη. Ενώ καμιά θρησκεία δεν στάθηκε ικανή να εμποδίσει τους άνδρες πιστούς της να βιάζουν, οι θρησκευτικοί ηγέτες θα σπεύσουν να κηρύξουν στις πιστές γυναίκες την υποταγή σε όσα επιτάσσει η ηθική της θρησκείας τους. Η σχετική έκκληση του Πάπα προς τις βιασμένες γυναίκες της Βοσνίας «να κρατήσουν τον εχθρό μέσα τους» προβλήθηκε ιδιαίτερα από τα μέσα μαζικής ενημέρωσης, αλλά είναι προφανές ότι το πρόβλημα των βιασμών και των συνεπειών του είναι πολύ πιο περίπλοκο από ένα θεωρητικό ζήτημα «χριστιανικής ηθικής».

Βάσω Σταθοκώστα

Η αμαρτία του σεξισμού

(IMAGE: *Christ and Art in Asia*, No.88, 1987, Απόδοση: Β. Σ.)

Είμαι ένας σπασμένος αυλός,
ένα αιθέριο τίποτα,
στερούμαι την αξιοπρέπεια
αξιοπρέπεια μιας γυναίκας.
Ζω σε μια φτωχογειτονιά,
ένα «αντι-κοινωνικό στοιχείο».
Λες, πως βρωμίζω την πόλη σου.
Μια ακόμη παραβίαση των βασικών
δικαιωμάτων μου
και δεν νοιάζεται κανένας.
Τι είναι για μένα τα ανθρώπινα
δικαιώματα;
Η ανθρώπινη υπόστασή μου
καταργείται.
Βαθιά μεσάνυχτα και προσμένω ακόμη
δίπλα στη βρύση
για μια γουλιά νερό.
Η ζωή μου είναι φτηνή,
Ο χρόνος μου είναι φτηνός,
Η αξιοπρέπειά μου είναι φτηνή,
Ο μόχθος μου είναι φτηνός.

«ΔΙΟΤΙ ΔΕΝ ΣΥΝΕΜΟΡΦΩΘΗΝ...»

Αναταραχή στο χώρο της Δευτεροβάθμιας Εκπαίδευσης έχουν προκαλέσει οι πρόσφατες ενέργειες των προϊσταμένων αρχών,

που έχουν κινήσει διαδικασίες πειθαρχικών διώξεων σε βάρος μερικών εκπαιδευτικών. Η αναταραχή αυτή καταγράφηκε έντονα στις εφημερίδες και τα ραδιοτηλεοπτικά μέσα, ενώ παράλληλα οι Ενώσεις των εκπαιδευτικών κατήγγειλαν τα γεγονότα αυτά. Τα παραδείγματα που αναφέρουμε παρακάτω είναι χαρακτηριστικά της νοοτροπίας που επιχειρεί να εγκαθιδρυθεί εκνέου στον ευαίσθητο αυτό χώρο.

— Ο *Λαέτρης Τανακίδης* (2ου Εσπερινού Θεσ/νίκης, πρώην πρόεδρος της ΟΛΜΕ). Διώκεται πειθαρχικά διότι: «άσκησε ανεπίτρεπτη κριτική, γραπτώς και προφορικώς, πράξεως της προϊσταμένης αρχής», ανέπεμψε δηλαδή διορθωμένη, από λεκτικά, συντακτικά και εννοιολογικά λάθη, τη διαταγή της υπηρεσίας στη Διεύθυνση. Αρνήθηκε να υλοποιήσει διαταγή να διδάξει «έστω και με ένα μαθητή» την περίοδο του Ιουνίου 1990, «διέδωσε προκήρυξη της τρομοκρατικής οργάνωσης 17Ν αναρτώντας αυτή στον πίνακα ανακοινώσεων του σχολείου» αντιδρώντας έτσι στη σύλληψη των διευθυντών των εφτά Αθηναϊκών εφημερίδων. Αλλά τα «αδικήματά» του είναι τέτοια και τόσα που ο χώρος δεν μας επιτρέπει να τα δημοσιεύσουμε όλα.

— Η *Κωνσταντίνα Σπαντίδου*. Τιμωρήθηκε ήδη με δυσμενή μετάθεση εκτός ΠΥΣΔΕ Αν. Αττικής, όπου υπηρετούσε, διότι «διέπραξε» το «αδίκημα» να μην ακολουθήσει πλήρως το αναλυτικό πρόγραμμα και να αφιερώσει τέσσερις ώρες (!!) στον Ηράκλειτο, επίσης «δίδασκε δύο συνεχόμενες ώρες φιλοσοφία την ίδια μέρα, σύμφωνα με το ωρολόγιο πρόγραμμα του σχολείου», ενώ δέχθηκε στην αίθουσα και μαθητές από άλλο τμήμα (σ.σ. αντί να τους αφήσει να γυρίζουν ανεξέλεγκτοι). Τελείωσε επίσης την Ιστορία Δέσμης στη Γ΄ Λυκείου στο τέλος Μαρτίου και έκανε επαναλήψεις, ενώ τέλος «διατάραξε» (;) την οικογενειακή σχέση μητέρας-μαθητή ο οποίος είχε αποφοιτήσει από το Λύκειο το 1989.

— Ο *Δαμιανός Μυρίδης* (του 17ου Γυμνασίου Θεσ/νίκης). Έκανε το «αδίκημα» να μοιράσει σε φωτοτυπία τον όρκο των αρχαίων Μακεδόνων και να στέκεται κατά τη διάρκεια της προσευχής «προκλητικώς απαθής» πίσω από το διευθυντή, αντί να σταυροκοπιέται.

Μέσα σ' όλα αυτά εμφανίστηκαν και κρούσματα αποβολών μαθητών, γιατί ήταν ακούρευτοι (Βαρβάκειο), γιατί εξέφρασαν διαφορετική άποψη (17ο Λύκειο Θεσ/νίκης).

Έχει ξεκινήσει λοιπόν (αυτό δείχνουν όλα τα σημάδια) ένα κυνήγι «μαγισσών», που κανείς δεν ξέρει πού μπορεί να οδηγήσει.

Στην τραυματισμένη αξιοπιστία της Δημόσιας Εκπαίδευσης αντί να επουλώνονται τα ήδη υπάρχοντα τραύματά της, ανοίγουν νέες πληγές. Οι διώξεις εκπαιδευτικών είναι το πρώτο σύμπτωμα, το οποίο δείχνει τις διαθέσεις που υπάρχουν για να φιμωθούν διαφορετικές φωνές. Η κρίση, επίσης του δικαστηρίου ότι ο ξυλοδαρμός μαθητή είναι «πράξη σωφρονισμού», μας κάνει να ανησυχούμε περισσότερο.

Τέλος δεν είναι τυχαίο ότι επιλέχθηκε ο χώρος της Δευτεροβάθμιας Εκπαίδευσης γι' αυτό το σκοπό. Επιχειρείται έτσι το «σπάσιμο» του μεσαίου κρίκου της εκπαιδευτικής διαδικασίας, και αν τώρα δεν αντισταθούν όλοι οι φορείς της, το μέλλον δεν προβλέπεται ευοίωνο.

Ανδρέας Σακελλίων

ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑ

Με την ευκαιρία της έκδοσης του τρίτου τεύχους του περιοδικού μας δημοσιεύτηκαν ευμενή σχόλια και παρουσιάσεις στις εφημερίδες «Αυριανή της Β. Ελλάδας» (26.4.1993) και «Θεσσαλονίκη» (5.5.1993). Εκτενής παρουσίαση του περιοδικού έγινε και στο ιταλικό θρησκευτικό έντυπο «O Odigos/ La Guida» (Anno XII-No 1, Gen. - Mar. 1993, σελ 6).

Τη διεθνή αναγνώριση του περιοδικού μας αποδεικνύει και το αίτημα της Συντακτικής Επιτροπής του γερμανόφωνου περιοδικού «Internationale Kirchliche Zeitschrift (IKZ)» για ανταλλαγή τευχών. Το IKZ είναι ένα επιστημονικό περιοδικό, που εκδίδεται στη Βέρνη της Ελβετίας και πληροφορεί δύο φορές το χρόνο το γερμανόφωνο επιστημονικό κοινό για θέματα που αφορούν την Ορθοδοξία.

Ανταλλαγή τευχών με το περιοδικό μας ζητήθηκε επίσης από το τριμηνιαίο περιοδικό της Μονής των Πατέρων Ιησουιτών «Σύγχρονα Βήματα» και μας απεστάλησαν ήδη τα τεύχη των δύο τελευταίων ετών.

Η μοναχή Mari Renée Boucoura από κάποιο μοναστήρι της Μασσαλίας μας έστειλε μια συγκινητική και ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα για ζητήματα οικουμενικότητας επιστολή, από την οποία παραθέτουμε μικρό απόσπασμα: «...Από πολύ καιρό επιθυμούσα να σας γράψω για να σας συγχαρώ, για την πνευματική ακτινοβολία και το οικουμενικό σας πνεύμα... Το έργο σας είναι θεάρεστο... Εύχομαι και προσεύχομαι πολύ για το έργο σας».

Δραστηριότητες του Θεολογικού Συνδέσμου

Ολοκληρώθηκε την Τρίτη 25 Μαρτίου ο κύκλος των Επιμορφωτικών Σεμιναρίων μεταπτυχιακού επιπέδου που διοργάνωσε ο «Θεολογικός Σύνδεσμος» με θέμα: «*Ζητήματα Θεολογίας και Διδακτικής Πράξης στη Δευτεροβάθμια Εκπαίδευση*». Στόχος του Σεμιναρίου ήταν η στήριξη του Θεολογικού και διδακτικού έργου των συναδέλφων της Μέσης Εκπαίδευσης. Το Σεμινάριο περιλάμβανε οχτώ δίωρα μαθήματα (από 9.2 μέχρι 25.5.1993), στα οποία δίδαξαν καθηγητές του Τμήματος Θεολογίας Α.Π.Θ. και εκπαιδευτικοί, οι περισσότεροι από τους οποίους είναι και συγγραφείς των εγχειριδίων του Θρησκευτικού μαθήματος για το Γυμνάσιο και το Λύκειο. Σε όσους παρακολούθησαν τα μαθήματα του Σεμιναρίου χορηγήθηκε σχετική βεβαίωση.

Βάση για τη θεματολογία του Σεμιναρίου αποτέλεσαν από τη μια μεριά επιλεγμένα κεφάλαια των σχολικών εγχειριδίων και από την άλλη θέματα από τη σύγχρονη κοινωνική προβληματική που τέθηκαν από τους διδασκόμενους. Πιο συγκεκριμένα: Για θέματα Εκκλησιαστικής Ιστορίας, τις βασικές αρχές των αναλυτικών προγραμμάτων και των διδακτικών εγχειριδίων σχετικά με το παραπάνω θέμα, καθώς και τις θεολογικές προϋποθέσεις της διδακτικής της Εκκλησιαστικής Ιστορίας μίλησαν οι πανεπιστημιακοί καθηγητές Ν. Ζαχαρόπουλος και Β. Χριστοφορίδης και οι εκπαιδευτικοί Α. Κιρμιζής και Π. Λιαλιαμπής. Για το Βιβλικό Θρησκευτικό μάθημα και τις δυσκολίες της διδακτικής πράξης μίλησε ο καθηγητής Μ. Κωνσταντίνου. Σε θέματα Θρησκειολογίας και διαλόγου μεταξύ των Θρησκειών αναφέρθηκαν ο πανεπιστημιακός Π. Παχής και ο εκπαιδευτικός Α. Κεσόπουλος. Τις προϋποθέσεις για τη διδασκαλία θεμάτων Δογματικής στη

Μέση Εκπαίδευση ανέλυσε ο καθηγητής Ν. Ματσούκας, ο οποίος αναφέρθηκε επίσης στην ανάγκη, ύστερα από κατάλληλη αναμόρφωση των αναλυτικών προγραμμάτων, εισαγωγής στα σχολεία της διδασκαλίας κειμένων από τη σύνολη ελληνική πολιτιστική κληρονομιά για την καλύτερη κατανόηση από τους μαθητές των θεολογικών προβλημάτων. Για τη διδασκαλία του μαθήματος της Χριστιανικής Ηθικής και την ανάγκη σύνδεσής του με τα σημερινά προβλήματα των νέων εισηγήθηκε ο καθηγητής Ι. Πέτρου. Αποφασιστικής σημασίας, τέλος, υπήρξε η συμβολή του πανεπιστημιακού Γ. Τσανανά, ο οποίος σε κάθε σεμινάριο εισηγούνταν θέματα διδακτικής, κατέθετε σχεδιαγράμματα για τη διδασκαλία της αντίστοιχης ενότητας και παρείχε τη σχετική βιβλιογραφία. Όλο αυτό το υλικό διανεμήθηκε στους σπουδαστές για να αποτελέσει ένα φάκελο-οδηγό για τη διδακτική πράξη.

Στο Σεμινάριο πήραν μέρος τριάντα περίπου Θεολόγοι που μετέφεραν την εμπειρία της Μέσης Εκπαίδευσης και ανέπτυξαν πλούσιο και αγωνιώδη προβληματισμό σχετικά με τις δυσκολίες μετάδοσης, ερμηνείας και κατανόησης του ευαγγελικού μηνύματος στη διδακτική πράξη. Επιτακτική πρόβαλε η ανάγκη σύνδεσης του θεολογικού λόγου με την προβληματική της σύγχρονης κοινωνίας, γεγονός που αποτέλεσε την αφορμή για προγραμματισμό και δεύτερου κύκλου σεμιναρίων που θα ξεκινήσει με τη νέα ακαδημαϊκή χρονιά.

Ως ημερομηνία πρώτης συνάντησης ορίστηκε η *πρώτη Τρίτη του Οκτώβρη (5.10.93), ώρα 20.00,* στο χώρο της Θεολογικής Σχολής.

Ο «Θεολογικός Σύνδεσμος» καλεί όλους, όσους ενδιαφέρονται, να πλαισιώσουν με τη συμμετοχή τους αυτή την προσπάθεια.

Β. Σταθοκώστα - Σ. Καρακώστα



Αφιέρωμα του επόμενου τεύχους:

«ΟΙ ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΙ ΤΗΣ ΑΝΑΤΟΛΗΣ»

ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΑ

Παύλος Αθ. Παλουκάς 1) *Η αξία του μαθήματος των Θρησκευτικών (Συμβολή στην αγωγή και μόρφωση του αναπτυσσόμενου ανθρώπου – θέσεις και αντιθέσεις)*, Αθήνα 1991. 2) *Αποκαλυπτική και επιστημονική αξιοπιστία της Αγίας Γραφής και η μεταμορφωτική της δύναμη* (ανάτυπο από το περιοδικό «ΚΟΙΝΩΝΙΑ», 1991 τεύχη 2, 3), Αθήνα 1991. 3) *Ψυχή; Προσεγγίσεις στο πρόβλημα της ύπαρξης, πνευματικότητας και αθανασίας της ψυχής (Σύγχρονη συνολική θεώρηση του προβλήματος – Απάντηση στον Υλισμό)*, έκδ. «Βιβλιογονία», Αθήνα 1992.

Τρεις αξιόλογες μελέτες του θεολόγου καθηγητή του Πειραματικού Γυμνασίου Αναβρύτων, τις οποίες θεωρούμε χρήσιμα και αναγκαία βοηθήματα ειδικά για τους θεολόγους καθηγητές των Γυμνασίων και των Λυκείων. Κοινό γνώρισμα και προνόμιο και των τριών πονημάτων είναι η σφαιρική και αντικειμενική θεώρηση των τριών σημαντικών θεμάτων που παρουσιάζει ο σ., στηρίζοντας τις απόψεις του σε αγιογραφικές, πατερικές, ιστορικές και επιστημονικές μαρτυρίες. Ενδεικτικά αναφέρουμε τους τίτλους μερικών παραγράφων της πρώτης μελέτης: Σχέσεις της Θρησκείας με την Επιστήμη και την Ηθική – Παιδευτικές και μεταφυσικές ανάγκες που καλύπτει το μάθημα των Θρησκευτικών – Το μάθημα των Θρησκευτικών ως παράγοντας ψυχικής ισορροπίας και υγείας για τον αναπτυσσόμενο άνθρωπο και προσφορά του στον τομέα της ηθικής ανάπτυξης και αγωγής του εξελισσόμενου αφήβου – Παιδαγωγική, ηθικοκοινωνική, πολιτιστική και εθνική διάσταση και αξία του μαθήματος των Θρησκευτικών κ.ά. Αρκετές σελίδες αφιερώνει ο συγγραφέας στο ενδιαφέρον ερώτημα: «Τι γίνεται στις άλλες χώρες με το μάθημα των Θρησκευτικών και την ηθικοθρησκευτική αγωγή;». Η μελέτη κατακλείεται με την ικανοποιητική προσωπική άποψη του σ. για το θέμα της βαθμολογίας του μαθήματος των Θρησκευτικών και με τα «Συμπεράσματα-Μηνύματα».

Για να αποδείξει ο σ. την αποκαλυπτική και επιστημονική αξιοπιστία της Αγίας Γραφής, αλλά και τη μεταμορφωτική της δύναμη, παραθέτει με αρκετή πληρότητα εσωτερικές και εξωτερικές μαρτυρίες. Αξιόλογες, αδιαμφισβήτητες και πειστικές είναι οι παρατιθέμενες αγιογραφικές, επιστημονικές, ιστορικές και άλλες μαρτυρίες προς επιτυχία του ανωτέρω σκοπού. Ιδιαιτέρως επισημαίνουμε την καταγραφή απόψεων για τη Βίβλο συγχρόνων πολιτικών, καλλιτεχνών, επιστημόνων και απλών ανθρώπων. Η δεύτερη μελέτη του σ. επιστεγάζεται με την παραινετική παράγραφο: «Η στάση μας απέναντι στην Αγία Γραφή».

Στην τρίτη αξιόλογη εργασία του ο συγγραφέας, ξεκινώντας από τη βασική θέση ότι ο άνθρωπος είναι δισυπόστατος ως ψυχοσωματική οντότητα, στο πρώτο μέρος παραθέτει έγκυρες αποδείξεις, ενδείξεις και μαρτυρίες από όλο το φάσμα της ανθρώπινης πνευματικής δραστηριότητας για να αποδείξει την ύπαρξη και την πνευματικότητα της ψυχής. Στο δεύτερο μέρος επιχειρεί να αποδείξει την αθανασία της ψυχής παραθέτοντας μαρτυρίες από την Ιστορία και τη φιλοσοφία, αλλά και την ψυχολογική και λογική άποψη καθώς και την ηθική ένδειξη. Η εργασία κατακλείεται με τη Θεολογική-αγιογραφική άποψη, ομολογίες, συμβάντα και τον επίλογο-μηνύματα. Επιφύλαξη διατηρούμε ως προς τη λέξη «αιωνιότητα» σχετιζόμενη με την ψυχή στον τίτλο του δευτέρου μέρους, δεδομένου ότι διαφέρει από την «αθανασία» αποδίδεται δε μόνο στο Θεό. Ο σ. δεν διεκδικεί «επιστημονικές δάφνες», χωρίς αυτό να μειώνει τη σημασία της προσφο-

ράς του, για την οποία τον συγχαίρουμε και του ευχόμεθα συνέχιση της συγγραφικής τους δραστηριότητας.

Δημ. Λ. Δρίτσας

Γιάννης Σταυρίδης, *Απραξία και ευθύνη*, Θεσσαλονίκη ²1991, σσ. 95.

Αληθινά πρόκειται για ένα προσκύνημα της ζωής η ποιητική πορεία που επιχειρεί ο Γ. Σ. Ρομαντικός αλλά και λυρικός στο αίσθημα πάντοτε του μέτρου, ασκεί τη θεώρηση της ζωής μέσα από τη δική του εμπειρική αντίληψη, αλλά κα ιτων άλλων συνοδοιπόρων του, που συμπορεύονται στον ίδιο δρόμο.

Λειτουργεί πρώτα σαν καταγραφέας των στοιχείων εκείνων που δομούν σαν ψηφίδες το πολύμορφο μωσαϊκό της ζωής. Αδράχνει γι' αυτό κάθε ευκαιρία μέσα από τα καθημερινά γεγονότα και τα πάγια φιλοσοφικά ερωτήματα. Νοιάζεται ν' αγγίξει την αίσθηση της ανθρωπιάς, σαν φαινομένου που εκλείπει. Εκπλήσσεται και καταγγέλλει την καπηλεία της ειρήνης από πολεμοκάπηλους μεταμφιεσμένους. Σπαράζει βουβά στο θέαμα του νεκρού κορμιού ενός παιδιού, που πέρασε στη χώρα του λευκού θανάτου. Θέλγεται από την ευφροσύνη της αγάπης σαν καινούργιου, αλλά και σαν αιώνιου ανθρώπινου συναισθήματος.

Θυμίζει έντονα τους βοτανολόγους περασμένων εποχών, που διαλέγουν φάρμακα για τις αρρώστιες από το λειμώνα και τα δάση. Έτσι και ο Γ. Σταυρίδης από το λειμώνα της ζωής μαζεύει τα δικά του βότανα, που κι αν δε θεραπεύουν τις ασθένειες της ανθρωπότητας (θάνατος, ναρκωτικά, πόλεμος, εκμετάλλευση) θα ηπιάσουν τουλάχιστον την πικρότητα και την έξαρσή τους δίνοντας στον αναγνώστη τόπο να ξαποστάσει από την οδύνη τους.

Καλή η παρουσία του κι ευχόμαστε να συνεχιστεί.

Ο Γιάννης Α. Σταυρίδης γεννήθηκε στη Θεσσαλονίκη το 1946 και σπούδασε εργοδηγός δομικών έργων. Αργότερα παίρνει και το πτυχίο του βοηθού λογιστή. Εργάζεται σε διάφορες εταιρείες. Γίνεται μέλος του ΔΣ (1986) του ΕΔΟΣΑ (Ένωσης Δωρητών Οργάνων Σώματος Ανθρώπου). Παράλληλα σχεδίασε τα σχέδια στα βιβλία φυσικής, μαθηματικών, χημείας και στατικών διαφόρων συγγραφέων. Εργάζεται στον Οργανισμό Ύδρευσης Θεσσαλονίκης.

Βασίλης Θ. Κοντοβάς

«Ο Παπαλάγκι», Οι λόγοι του φυλάρχου Τουιάβιι από το νησί Τιαβέα του Νοτίου Ειρηνικού, (Εκδόσεις «Ύψιλον / βιβλία», 1988)

Η επιστήμη της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας «παραδοσιακά» έχει την τάση να ξεφεύγει από τη σύγχρονη κοινωνική πραγματικότητα και να στρέφει το ενδιαφέρον της σε άλλες κοινωνικής υποστάσεως διαστάσεις, όπως π.χ. στις πρωτόγονες κοινωνίες. Όταν, όμως, οι πρωτόγονες λεγόμενες κοινωνίες λαμβάνουν την πρωτοβουλία και αναπτύσσουν δραστηριότητες κοινωνικοανθρωπολογικού ενδιαφέροντος, τότε αυτή η απόπειρα είναι εκ των πραγμάτων ενδιαφέρουσα και όπως θα διαπιστώσει ο αναγνώστης του βιβλίου «Ο Παπαλάγκι», εντυπωσιακή.

Ο Έριχ Σόερμαν, ιεραπόστολος στο νησί Τιαβέα του Νοτίου Ειρηνικού, στις αρχές του αιώνα μας γνώρισε τον ιθαγενή φύλαρχο του νησιού, τον Τουιάβιι. Ο Τουιάβιι –άνθρωπος με ενδιαφέροντα και υπέρμαχος της απεξαρτήσεως των ομοφύλων του από τους λευκούς– επισκέφθηκε διάφορες χώρες της Ευρώπης στις αρχές του 20ου αιώνα και μετέφερε τις εντυπώσεις του στο λαό του. Ο Σόερμαν, εν αγνοία του φυλάρχου, εξέδωσε σε βιβλίο τις σημειώσεις, που του είχε εμπιστευθεί ο Τουιάβιι απλώς για να τις μεταφράσει, και που αφορούσαν ακριβώς στους λόγους του προς τους ομοφύλους του σχετικά με τις εντυπώσεις, που απεκόμισε από την επίσκεψή του στον «πολιτισμένο» ευρωπαϊκό κόσμο. Σήμερα οι λόγοι, που πρώτος ο Έριχ Σόερμαν μετέφερε και τύπωσε στην Ευρώπη, επανεκδόθηκαν και κυκλοφορούν σε εκατοντάδες χιλιάδες αντίτυπα στη Γερμανία και Ελβετία.

Πρέπει να διευκρινίσουμε ότι με τον όρο «Παπαλάγκι» οι ιθαγενείς αναφέρονται σε

κάθε άνθρωπο, που διακρίνεται από τα χαρακτηριστικά στοιχεία ζωής, σκέψεως και συμπεριφοράς του ευρωπαίου πολίτη, δηλαδή τον κάθε άνθρωπο που φέρει τη σφραγίδα του πολιτισμένου. Μέσα λοιπόν από τους λόγους του φυλάρχου παρακολουθούμε όλα εκείνα τα σημεία αναφοράς του, που με σατιρική διάθεση, αναδεικνύουν την κατηγορηματική του αντίθεση προς τον τρόπο ζωής, σκέψεως και συμπεριφοράς κάθε «Παπαλάγκι», ο οποίος «... μπορεί να παρουσιάζεται σαν διαφωτιστής, ενώ στην πραγματικότητα είναι διαφθορέας των τελευταίων καταλοίπων αθώας και γνήσιας ζωής» (από το προεισαγωγικό σημείωμα του βιβλίου).

Ο Τουιάβιι αναφέρεται και στιγματίζει το σύνολο σχεδόν των διαστάσεων της καθημερινής κοινωνικής ζωής του «πολιτισμένου κόσμου» και της κουλτούρας του (η ενδυμασία, η κατοικία και η συμβίωση, το χρήμα, η πολυτέλεια, η έννοια του χρόνου και της ιδιοκτησίας, η κυριαρχία των μηχανών, τα επαγγέλματα, η ποιότητα ζωής, ο αρρωστημένος τρόπος του σκέπτεσθαι και η υποκρισία της «σύγχρονης πολιτισμένης κοινωνίας»).

Από την άλλη αντιπαραθέτει κατ' αντιστοιχίαν το δικό τους «πρωτόγονο» τρόπο αντιμετωπίσεως των πραγμάτων. Δίδει «πρωτόγονες» απαντήσεις σε σύνθετα θέματα της ανθρώπινης ζωής, απαντήσεις τόσο αφοπλιστικά λογικές, ηθικές και πάνω απ' όλα ουμανιστικές, που μας αναγκάζουν να θέτουμε τον όρο «πρωτόγονος» εντός εισαγωγικών.

Η συμβολή του συγκεκριμένου βιβλίου στο χώρο της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας αποκτά «μνημειακό» χαρακτήρα, από την άποψη ότι αποτελεί μία πρώτη –αδόκιμη έστω– προσπάθεια ερευνητικής εμβαθύνσεως του υποτιθέμενου «πρωτόγονου» πνεύματος στον υποτιθέμενο «σύγχρονο κόσμο». Μέσω αυτού του βιβλίου εκφράζεται η φιλοσοφικοπρακτική θέση της «άγριας σκέψεως» για τον «πολιτισμένο κόσμο» και μάλιστα από έναν εξαιρετικώς προικισμένο πνευματικά εκπρόσωπό της. Οι λόγοι του φυλάρχου καταφέρουν ισχυρό πλήγμα σ' όλους εμάς, που εξ αντικειμένου και χαρισματικά διεκδικούμε την αποκλειστικότητα του «πολιτισμού», υποβιβάζοντας τον υλικοτεχνικώς υστερούντα κόσμο στο περιθώριο του «πρωτογονισμού».

Χαρίτων Χαρίλαος

Panayiotis Tzamalikos, *The Concept of Time in Origen*, Bern, Frankfurt/M., New York, Paris, 1991, XV, 607 pp (έκδ. Peter Lang).

Στείρα προσκόλληση στα «καθ-ιερωμένα», που αποτελεί τις περισσότερες φορές και το κλειδί της ευρύτερης αποδοχής ή θαρραλέα πρόσκληση και συνεπώς πρόσκληση στην αναζήτηση νέων ατραπών, με τον ορατό πάντοτε κίνδυνο της παρεξήγησης.

Στο παραπάνω έργο ο Παναγιώτης Τζαμαλίκος, καθηγητής της φιλοσοφίας στην Πολυτεχνική Σχολή του Αριστοτελείου Πανεπιστήμιου Θεσσαλονίκης και μέλος του Πανεπιστήμιου της Γλασκώβης επιλέγει οπωσδήποτε το δεύτερο δρόμο. Η πρόκλησή του διπλή.

Στην αρχή ο ίδιος ο τίτλος και συνεπώς η προβληματική της μελέτης που στοχεύει στην εμβάθυνση και προβολή των αντιλήψεων του Ωριγένη για το χρόνο. Γεγονός επίπονο και επίμοχθο· προφανώς και δελεαστικό για τους τολμηρούς, αν λάβουμε μάλιστα υπόψιν μας το γεγονός ότι είναι η πρώτη φορά που στη διεθνή βιβλιογραφία εμφανίζεται ad hoc μια μονογραφία με αυτές τις κατευθύνσεις. Στη συνέχεια ο τρόπος διαπραγμάτευσης του θέματος, όπου ο συγγραφέας μέσα από εξωνυχιστικές αναλύσεις και με τρόπο ακραιφνώς συστηματικό «επιτίθεται» ενάντια στους δημιουργούς του «καθ-ιερωμένου» ή «παρα-δεδομένου» Ωριγένη που εδράζεται στην κορυφή του εξελληνισμένου χριστιανισμού. Μια «επίθεση» που στηρίζεται στη βεβαιότητα που παρέχουν στο συγγραφέα οι Ωριγένειες πηγές, στις οποίες αναφέρεται συνεχώς, όπως επίσης και η βαθειά γνώση των βοηθημάτων και του γενικότερου προβληματισμού του οποίου είναι κάτοχος.

Η αναζήτησή του ξεκινά με την εξέταση ενός μεγάλου αριθμού προδρομικών θεω-

ριών για το χρόνο από το χώρο της φιλοσοφίας (π.χ. Προσωκρατικοί, Πλατωνικοί, Αριστοτελικοί, Στωικοί, Νεοπλατωνικοί, Επικούρειοι, Εκλεκτικοί, Συγκρητικοί, Γνωστικοί, Σκεπτικοί), όπως επίσης και από το χώρο της πρώιμης χριστιανικής Θεολογίας.

Ερχόμενος στον Ωριγένη εντυπωσιάζει καθώς:

α) αρνείται την απόδοση της λεγόμενης διδασκαλίας, για την «αιωνιότητα της δημιουργίας» στον αλεξανδρινό θεολόγο. Στήριγμά του η αμφισβήτηση της καθολικής Ωριγένειας πατρότητας του *Περὶ ἀρχῶν*, καθώς υποστηρίζει την ύπαρξη νόθων τμημάτων σ' αυτό το έργο, που δε συμφωνούν με τις απόψεις του Ωριγένη που εμφανίζονται στην υπόλοιπη γραμματεία του. Αυτή η γραμματολογική διαφοροποίηση, ίσως είναι και το κλειδί κατανόησης και προσέγγισης της όλης αποστασιοποίησης του συγγραφέα από την υπόλοιπη, μέχρι τη στιγμή αυτή, έρευνα για το θέμα. (Θα πρέπει, βέβαια, στο σημείο αυτό να σημειώσουμε ότι και άλλοι συγγραφείς πριν από τον Π. Τζαμαλίκο διαφοροποιήθηκαν κατά μέρος από την υπόλοιπη έρευνα που καταδίκαζε εξ ολοκλήρου τον Ωριγένη, βλ. π.χ. Ν. Ματσούκα, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β΄. Έκθεση της Ορθόδοξης πίστης*, Θεσ/νίκη 1985, σ. 155 εξ. Η περίπτωση όμως του Π. Τζαμαλίκου διαφέρει τόσο σε έκταση, όσο και σε ένταση. Πρόκειται για ολοκληρωτική ρήξη με σκοπό την καθολική «κάθαρση» του αλεξανδρινού Θεολόγου),

β) συζητά τη σημασία των ομωνύμων στον Ωριγένη π.χ. τέλος, αιών, κόσμος, αιώνιος, γη, γνώσις, σοφία, θάνατος, ανάστασις,

γ) παρουσιάζει την έννοια του χρόνου στον Ωριγένη και καταδεικνύει την επίδραση που ο αλεξανδρινός άσκησε στην περί χρόνου αντίληψη των Καππαδοκών Πατέρων, όπως και των μετέπειτα βυζαντινών όπως π.χ. ο Ιωάννης Δαμασκηνός. Στην ίδια συνάφεια επίσης ερευνά και σημειώνει τα κρίσιμα σημεία στα οποία ο Ωριγένης στηρίζει τη ριζική ρήξη του με τον Πλατωνισμό. Εντυπωσιακή είναι η άποψη του συγγραφέα, που ακολουθεί στη συνέχεια, και σύμφωνα με την οποία ένας μεγάλος αριθμός χριστιανών συγγραφέων ενώ ακολουθούν την Ωριγένεια άποψη στο ερώτημα του χρόνου, όταν φτάνουν στο κρίσιμο σημείο κατανόησής της, επαναλαμβάνουν όλοι το ίδιο λάθος καθώς ταυτίζουν τον αλεξανδρινό με τον Πλάτωνα (αναφέρει χαρακτηριστικά το Γρηγόριο Ναζιανζηνό και τον Ιωάννη Δαμασκηνό),

δ) ο Ωριγένης φανερώνεται ως πηγή της περί χρόνου διδασκαλίας του Αυγουστίνου. Κατά συνέπεια ο αλεξανδρινός ήταν αυτός που εισήγαγε την αντίληψη ότι ο χρόνος είναι δημιούργημα και ο ίδιος ήταν που θεώρησε το χρόνο ως συνεχές, μη άπειρο και διάσταση. Τις απόψεις του αυτές ο Π. Τζαμαλίκος εκφράζει και στο άρθρο του με τον τίτλο "Origen: The Source of Augustin's theory of time", *Φιλοσοφία.* Επετηρίς του κέντρου ερεύνης της ελληνικής φιλοσοφίας 17-18 (1987-88), 395-418, όπου στην τελευταία του σελίδα δηλώνει με πικρία τα εξής: «Τελικώς, εκείνο που δεν κατάλαβε (εν. ο Αυγουστίνος) είναι ότι, και στο θέμα του χρόνου, ο Ωριγένης εισήγαγε αντιλήψεις βαθύτατα ριζοσπαστικές και πρωτότυπες, οι οποίες δημιούργησαν ένα βαθύτατο ρήγμα με τον Πλατωνισμό και αντιδιέστειλαν κατά τρόπο ριζικό την (εντελώς καινούργια) χριστιανική περί χρόνου αντίληψη την οποία εισήγαγε ο Ωριγένης, από κάθε άλλη περί χρόνου αντίληψη.

Εκείνο το οποίο αποτελεί ιστορική ειρωνεία είναι ότι ο Αυγουστίνος, παρ' όλο το σαφή Νεοπλατωνισμό καίριων απόψεών του, θεωρείται ως εκπρόσωπος κάποιας «ορθοδοξίας» –ενώ ο Ωριγένης κατεδικάσθη ως «Πλατωνιστής» από ανθρώπους, οι οποίοι ουδέποτε έμαθαν, ούτε ποτέ υποψιάστηκαν, τις αυθεντικές απόψεις του Αλεξανδρινού χριστιανού συγγραφέα»,

ε) συζητά για πρώτη φορά στο χώρο της έρευνας, τη σχέση Στωικών και Ωριγένη στο θέμα του χρόνου,

στ) προβάλλει την άποψη του Ωριγένη για το χρόνο ως την πρώτη σαφή θέση του χριστιανισμού για το χρόνο. Τονίζει, βέβαια, ότι προηγήθηκαν οι «θολές» περί χρόνου αντιλήψεις του Αθηναγόρα, του Ιουστίνου και του Τατιανού,

η) ερμηνεύει τη χρήση των όρων προφητεία και καιρός και τονίζει το θεολογικό και συνάμα δραματικό χαρακτήρα που ο χρόνος λαμβάνει στην Ωριγένεια σκέψη,

θ) τονίζει την τεράστια σημασία της ενσάρκωσης του Λόγου για το χαρακτήρα του χρόνου,

ι) συζητά την ιδέα της αιωνιότητας σε μια εντελώς νέα βάση και απορρίπτει το μη αγιογραφικό όρο αιωνιότης,

κ) καταδεικνύει το άδικο της Αυγουστίνειας κριτικής στον Ωριγένη σχετικά με το πρόβλημα του κακού και την τελική νίκη του,

λ) ερευνά την ετυμολογική προέλευση του όρου αιών. Στην πορεία του αυτή αναιρεί τρέχουσες παρανοήσεις της αριστοτελικής άποψης για το θέμα και διαφοροποιείται αρκετά από την κλασική Πλωτίνεια πρόταση που λέγει ότι αιών = αεί + ον. Πεποίθησή του είναι ότι η Ωριγένεια έννοια του όρου αυτού βρίσκεται κοντύτερα στην πραγματική έννοια του όρου που συναντιέται στον Όμηρο. Στη συνέχεια συγκρίνει την Ωριγένεια άποψη με τις αντίστοιχες του Πλάτωνα και του Φίλωνα. Η απόδοση της «αιωνιότητας» στον Ωριγένη, που πραγματοποιείται, από σύγχρονους ερευνητές, αναιρείται με ιδιαίτερη έμφαση,

μ) συζητά τον τελικό προορισμό της κίνησης μέσα (in) στο χρόνο όπως επίσης και την ιδέα του τι θα γίνει ο χρόνος στο τέλος σύμφωνα πάλι με τον αυτοπροορισμό του. Επιπλέον προσφέρει μια περιγραφή αυτού του τέλους. Σε σχέση μ' αυτά ο συγγραφέας συνθέτει μια λεπτομερή έκθεση της Ωριγένειας Εσχατολογίας όπου σημειώνει και συζητά και τις σχετικές με το θέμα έννοιες. Στο σημείο αυτό δεν υπάρχει παλιά και νέα θέση που να μην αναιρείται από το συγγραφέα. Και αυτό διότι οι επιστήμονες, ορμώμενοι από τη διδασκαλία για την «αιωνιότητα» που αποδίδουν στον Ωριγένη, παρουσιάζουν τον αλεξανδρινό με ελλιπή εσχατολογία στις περιπτώσεις που δεν του την αρνούνται εντελώς. Αντίθετα με όλα αυτά ο Π. Τζαμαλίκος διαδηλώνει και επιβεβαιώνει ότι ο Ωριγένης έχει εσχατολογικές ιδέες κάτι που αποδεικνύεται, όπως υποστηρίζει, από τα κείμενά του. Όσο τουλάχιστον γνωρίζουμε είναι η πρώτη φορά που προβάλλεται μια καθαρή έκθεση της εσχατολογίας του Ωριγένη και φανερώνεται η σκέψη του αλεξανδρινού ως ακραιφνώς εσχατολογική,

ν) τέλος ο συγγραφέας εξηγεί σημεία της Ωριγένειας σκέψης που δικαιώνονται μέσα από τη σύγχρονη επιστήμη (π.χ. η σχέση του κοσμοειδωλού του με τη Νευτώνεια θεωρία της σχετικότητας) και αναδεικνύει τη σημασία της στην προσφορά «ορθόδοξων» λύσεων για την αντιμετώπιση των σύγχρονων επιστημονικών ανακαλύψεων.

Ολοκληρώνοντας την παρουσίαση του συγκεκριμένου έργου οφείλω να σημειώσω ότι αυτές είναι κάποιες, εξάπαντος όχι όλες, οι πρωτότυπες απόψεις του συγγραφέα για το θέμα. Άλλωστε είναι φοβερά δύσκολο να συνοψίσω τον προβληματισμό ενός βιβλίου 607 και πάνω σελίδων σε ελάχιστες αράδες.

Θα 'θελα να συνοψίσω τα παραπάνω με μια και μόνο πρόταση στην οποία δε θα σημειώσω την προσωπική συμφωνία ή διαφωνία με τις απόψεις του συγγραφέα –αυτό άλλωστε δεν έχει ιδιαίτερη σημασία– αλλά αντιθέτως θα τονίσω την ανάγκη προσεκτικής και εξάπαντος απροκατάληπτης μελέτης του ρωμαλέου έργου από τους ενδιαφερόμενους. Ελπίδα να ακολουθήσει συζήτηση γόνιμη πάνω σ' ένα θέμα που για καιρό θεωρούνταν «καθ-ιερωμένο» ως «παρα-δεδομένο» και συνεπώς τελειωμένο.

Χρυσόστομος Α. Σταμούλης

ΕΚΔΟΣΕΙΣ

α) Φυλλάδια-Περιοδικά

ΕΞΟΔΟΣ στην κοινωνία και την ζωή, 10 (14), Άνοιξη 1993, Αθήνα

Διάλογοι καταλλαγής, Ενημερωτικό Δελτίο της Ορθόδοξης Ακαδημίας Κρήτης, 28, Δεκέμβριος 1992, Κολυμπάρι.

β) Βιβλία

Μιχάλη Παναγιωτίδη, *Πάροικοι και παρεπίδημοι*, ποιήματα, Θεσσαλονίκη 1992, σσ. 85 (έκδ. του συγγρ.).

ΟΙ ΣΥΝΕΡΓΑΤΕΣ ΤΟΥ ΤΕΥΧΟΥΣ

Βασιλειάδης Πέτρος, Καθηγητής στο Τμήμα Θεολογίας Α.Π.Θ.
Bria Ion, Ρουμάνος ορθόδοξος κληρικός, πανεπιστημιακός καθηγητής Θεολο γίας
Γιατζάκης Πέτρος, Θεολόγος
Δόικος Δαμιανός, Ομότιμος Καθηγητής στο Τμήμα Θεολογίας Α.Π.Θ.
Δρίτσας Δημήτριος, Δρ Θεολογίας, Σχολικός σύμβουλος Θεολόγων Μ.Ε.
Ζαρκαντζάς Νίκος, Θεολόγος
Ζαχαρόπουλος Νίκος, Καθηγητής στοΤμήμα Θεολογίας Α.Π.Θ.
Καραβιδόπουλος Ιωάννης, Καθηγητής στο Τμήμα Θεολογίας Α.Π.Θ.
Καρακώστα Σοφία, Θεολόγος
Καραντέλος Γεώργιος, Θεολόγος
Condothra George, Ινδός Καθηγητής Θεολογίας στο Οικουμενικό Ινστιτούτο του Bossey
Κοντοβάς Βασίλης, Θεολόγος, Καθηγητής Δευτεροβάθμιας Εκπαίδευσης
Λουκά Μαρία, Φιλόλογος
Μαντζαρίδης Γεώργιος, Καθηγητής στο Τμήμα Θεολογίας Α.Π.Θ.
Μανωλεδάκης Ιωάννης, Καθηγητής στο Τμήμα Νομικής Α.Π.Θ.
Μαρτζέλος Γεώργιος, Αν. Καθηγητής στο Τμήμα Θεολογίας Α.Π.Θ.
Ματσούκας Νικόλαος, Καθηγητής στο Τμήμα Θεολογίας Α.Π.Θ.
Ναβροζίδου Άννα, Θεολόγος
Nicole Jacques, Ελβετός Καθηγητής Θεολογίας, Διευθυντής του Οικουμενικού Ινστιτούτου του Bossey
Ortega Ofelia, Κουβανή Καθηγήτρια Θεολογίας στο Οικουμενικό Ινστιτούτο του Bossey
Πασσάκος Δημήτριος, Θεολόγος
Πέτρου Ιωάννης, Αν. Καθηγητής στο Τμήμα Θεολογίας Α.Π.Θ.
Σακελλίων Ανδρέας, Θεολόγος, καθηγητής Δευτεροβάθμιας Εκπαίδευσης
Σακελλίων Σταμάτης, Θεολόγος, καθηγητής Δευτεροβάθμιας Εκπαίδευσης
Σταθοκώστα Βάσω, Θεολόγος
Σταμούλης Χρυσόστομος, Δρ. Θεολογίας
Ταρνανίδης Ιωάννης, Καθηγητής στο Τμήμα Θεολογίας Α.Π.Θ.
Χαρίτων Χαρίλαος, Θεολόγος